علي العميم

عبدالله النفيسي

الرجل - الفكرة - التقلبات

سيرة غير تبجيليّة



Jadawel جداول

علي العميم

عبدالله النفيسي

الرجل - الفكرة - التقلبات
سيرة غير تبجيليّة



Jadawel جداول

عبدالله النفيسي

الرجل - الفكرة - التقلبات

سيرة غير تبجيليّة

الكتاب: عبدالله النفيسي الرجل، الفكرة، التقلبات، سيرة غير تبجيليّة
المؤلف: علي العميم

جداول
للنشر والتوزيع
الحمرا - شارع الكويت - بناية البركة - الطابق الأول
هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637
ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان
email: info@jadawel.net
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
كانون الثاني / يناير 2012
ISBN 978-614-418-112-6

طبع في لبنان

Hamra Str. - Al-Barakah Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2012 Beirut

صورة الغلاف بريشة:
أسعد أبو قاعود

الفهرس

الإهداء 7

مقدمة 9

النشأة السياسية والفكرية الملغزة 15

مع الإخوان المسلمين في بيروت وفي بريطانيا 22

العودة إلى الكويت 28

فيلسوف إنجليزي ملحد كان مدخله إلى الإسلام! 34

نوم في مخدع اليمين وتربُّع في حضن ماما أميركا! 41

غزل متبادل بينه وبين الإسلاميين وانتماء سلبي إلى الإسلام من جهته! 51

عائلة النفيسي 67

من «المجتمع» إلى أحمد منصور 70

ظلّ الماركسية 74

موقف «الطليعة» و«المجتمع» من جهيمان العتيبي 79

مغالطات مجموعة «الطليعة» 82
«المجتمع» وجهيمان 86
«المهدوية» والإسلاميون 90
الشطي والنفيسي ونايف بن عبدالعزيز 94
التكفيري المنسي 123
النفيسي والشيعة والثورة الإيرانية 130
«المجلة» السعودية . . . وملف براقش 140
علي العميم . . والطرح السيري 143
ملحق صور 145

الإهداء

إلى الأستاذ والصديق محمد رضا نصر الله، الذي بعد أن التقى الدكتور عبدالله النفيسي، في بهو أحد الفنادق في البحرين مصادفة، وتبادلا الحديث، سألني عن موقعه في فكر الحركة الإسلامية، فأجبته بما يحضر في ذهني، وكانت الإجابة نيئة، فأشار عليَّ بأن أنضج ما قلته على نار هادئة، ليخرج ضمن دراسة ضافية، فوعدته خيرًا.

مقدمة

نُشرت هذه الدراسة عن الدكتور عبدالله النفيسي أول ما نُشرت متسلسلة في أربعة أجزاء بمجلة المجلة، ابتداءً من العدد رقم (1256) بتاريخ 3/ 10/ 2004م، وبعد مضي ست سنوات وبضعة أشهر صدر لي كتاب عنوانه «شيء من النقد شيء من التاريخ: آراء في الحداثة والصحوة وفي الليبرالية واليسار» عن دار جداول، تصدرته تلك الدراسة.

لقي الكتاب - كما أخبرني الناشر- حين صدوره إقبالاً حسناً على شرائه لدى جموع من القرّاء، رغم ضخامة حجمه. وقد أعلمني أنه تلقى حينها مقترحاً تلطف بذكره أكثر من مثقف، وهو أن الدراسة كان الأنسب لها أن تُفرد بكتاب مستقل.

عرض الناشرُ عليّ هذا المقترح - وكان ميالًا بقوة إليه - وأقنعني بصواب الأخذ به.

ويقتضي التوضيح أن أُشير إلى أني استجابة للمقترح، قمت بسلخ الدراسة مع تعليقيْ نشمي مهنا وعبدالله المحيميد عليها من كتاب «شيء من النقد شيء من التاريخ»، لتكون هي مادة هذا الكتاب المستقل. ونزعت من مقدمته الفقرات المتعلقة بالدراسة، وهي ما لا أجد بأساً هنا من إيرادها بنصها:

«بذلتُ في دراستي عن الدكتور عبدالله النفيسي جهداً، وتكبدت في سبيل إعدادها عناء ومشقة. ويطيب لي بمناسبة الحديث عن هذه الدراسة أن أتوجّه بالشكر إلى الدكتور محمد الرميحي، والأستاذ خليل علي حيدر، والأستاذ صلاح الدين الجورشي من تونس، والأستاذ إبراهيم المصري من لبنان، على ما قدموه لي من عون وأنا في المراحل الأولى من إعداد تلك الدراسة. فمن هذه الأسماء مَنْ أطلعني على جوانب من الحراك السياسي والاجتماعي والتعليمي والثقافي في الكويت منذ سبعينيات القرن الماضي، ومنها من أطلعني على جانب من الحراك الإسلامي في الكويت ولبنان وتونس في ذلك العقد المشار إليه آنفاً، والذي تمخّض من بدايته عن تحولات مهمة في التيارات الإسلامية والتيارات اليسارية في العالم العربي، ومنها من أرشدني إلى مصادر ومراجع، ومنها من أمدني ببعض منها. أشكرهم شكراً مضاعفاً خاصةً وأن عدداً من الأسماء من الكويت ومن غيرها لم يرض أن يُدلي بمعلومات تخص تاريخ النفيسي السياسي والفكري، رغم تباين نهج بعضهم عن نهجه.

هذا مع التأكيد القاطع بأن كلًّا من هذه الأسماء لم يكن يعلم بنيتي المبطّنة، وهي أنني كنتُ بصدد كتابة سيرة مضادة للدكتور عبدالله النفيسي، لا عن التيارات الدينية في الكويت كما أخبرتهم، أؤكد على هذا، لتقرير قضية أظنها من البداهات في مجال البحث والدراسة، وهي أنني أتحمل وحدي مسؤولية ما

جاء في تلك السيرة عن صاحبها وعن التيارات الإسلامية والتيارات اليسارية في دول الخليج والدول العربية، ولا أحد يتحملها سواي.

من ذكرياتي عن تلك الدراسة أنها لم تنل رضا سوى قلة قليلة من المثقفين، وقد غضب واستاء منها - كما لمستُ ذلك شخصيًّا - كثرة كاثرة ممَّن ينتمون إلى تيارات مختلفة، متناكفة ومتناحرة، سواء أكانت هذه التيارات دينية أم علمانية، حكومية أم معارضة، وكان لافتًا - بالنسبة لي ولبعض المرتاحين للدراسة - إحجام الغاضبين والمستائين عن الرد عليها.

وأستثني هنا ردًّا قصيرًا مجملًا، قام بكتابته كاتب كويتي من أسرة مجلة (الطليعة)، هو الأستاذ نشمي مهنا، الذي حين وجه نقده إلى الحكومة السعودية، أجدُ العذر له، كل العذر، وأتفهم دوافعه أتم التفهّم، والتي كان بعض منها غرضه الدفاع، كل الدفاع، حتى من دون بيّنة، عن مجلة الطليعة وعن تيارها في الكويت، كانت المجلة منبره ولسان حاله في هذا البلد وبلدان خليجية أخرى، إزاء اتهامات قوية، مدعومة بشواهد دامغة، وجهتها في تلك الدراسة لمجلته ولتياره في ماضيهما السياسي والثقافي والأيديولوجي.

بعض الغاضبين والمستائين في إعلام غير رسمي سلّ سيف الاتهام السياسي الأخلاقي المفلول في وجه دراستي عن النفيسي، واتهام كهذا نعرف أنه منثور على قارعة الطريق إلى

الأدب السياسي الثوري، يسارييه وقوميه وإسلاميه، يتعثر المُشاة فيه من القراء، ويتحسر الذين همدوا منهم بعد نزق أنها لم تُمط بعد من ذلك الطريق.

إن مثل هذا الاتهام، ستطالعونه أيضاً، في تعقيب على دراسة لي عن (أوراق أسقطها الإخوان المسلمون من تاريخ سيد قطب)، أثبتُّه، من ضمن ما أثبت، في آخر فصل من كتابي «شيء من النقد شيء من التاريخ: آراء في الحداثة والصحوة وفي الليبرالية واليسار». وكان عجبي منه، الزيادة غير المتوقعة فيه والتي لم تخطر لي على بال، وهي أنني في دراستي ذات الجانب الجزئي المحدود عن سيد قطب، أومأ كاتب التعقيب باسم مستعار هو (مسلم)، أني اعتمدت فيها على إضبارات الاستخبارات المصرية وأرشيفه!!!

ومن ذكرياتي النفيسة عن دراستي عن النفيسي، أني دفعت ونحن في مكتبي، الحلقات الأُولى منها قبل النشر للصديق كامل الخطي، ليقرأها، وسألته إن كان لديه ملحوظات، لثقتي برجاحة ثقافته ورزانة موازينه، وبعد أن أتم قراءتها، قال: الدراسة مُحكمة وخالية من الثغرات، وأتوقع أنها ستُغضب تيارات جمعاء على اختلافاتها وعلى تناقضاتها، وبرغم العداء المستحكم فيما بينها. فأنت نزعت عن النفيسي - وبقوة - الهالة التي تحيطها به تلك التيارات، فوطِّن نفسك على تقبّل هذا الغضب الذي حتماً سيقع. وكان توقعه صحيحاً.

الدكتور النفيسي بُعيد هذه الدراسة جرى في مياهه انقلاب جديد وهذا الانقلاب الجديد مرّ بمرحلتين، وهذا ما لم يسجل في الدراسة التي رصدت تقلباته العديدة، لسبب بسيط، وهو أن الانقلاب الجديد تم بعد الانتهاء من كتابة الدراسة!».

النشأة السياسية والفكرية الملغزة

على الرغم من ذيوع اسم عبدالله فهد النفيسي - الأستاذ الجامعي الكويتي - في منطقة الخليج والجزيرة العربية، خصوصًا لدى تياراتها السياسية، الدينية والقومية والماركسية، وذلك منذ أواخر السبعينيات، فإن صورته مع ذلك ظلت مُلبسة ومُلتبسة حتى على الذين قُدّر لهم أن يقرأوا شيئًا من أعماله، ويتابعوا جملة المواقف التي أبداها خلال العقود الثلاثة الماضية وتبناها.

فمن قائل عنه: إنه كان (يساريًا)، ثم تحوّل إلى الاتجاه الإسلامي الحركي.

إلى قائل ثانٍ: إن الاتجاه الإسلامي الحركي عنده هو اتجاه أصيل وأصلي، لكنه نكص عنه في سنوات مُعينة من حياته، وتبنّى في تلك السنوات أفكارًا جاهلية (علمانية) وغالى في تبنّيها، في القول وفي الممَارسة، ثم ما لبث أن (صحا) من غفوته، ومنَّ الله عليه بالهداية، وعاد إلى محضنه الأصيل والأصلي، محضن الجماعة الإسلامية في لبنان، التي تلقّى تربيته السياسية والثقافية والعقائدية فيها في مطلع مراهقته، وفي سنوات شبابه.

إلى قائل ثالث: إن الرجل إسلامي إخواني منذُ نشأته الأولى في كلية (فكتوريا المعادي) بالقاهرة، لكنه في ما يخص المسألة السياسية والمسألة الاجتماعية والمسألة الثقافية، كان ومنذ البداية (طليعيًّا) و(تقدميًّا) و(ديمقراطيًّا)!

القول الأول، قول عام، ويمكن لي الإيضاح بأنه أقرب إلى الحدس والتخمين منه إلى معلومة موثّقة ثابتة، تفيد بأنه - بالفعل - في فترةٍ ما من حياته، كان يساريًّا.

وأحسب أن ما يقود إلى مثل هذا الحدس والتخمين الخاطئ، توافر إمارات وإشارات لها شيء من الوجاهة، وسأبدأ بأدناها، ثم أنتهي إلى أعلاها:

- لغته في الكتابة وطبيعة تراكيبه وتعابيره، هي من صنف اللغة والتراكيب والتعابير التي يستخدمها المثقفون المُحدثون، إذ إنه لا يكتب - كما يكتب - المتأثرون بلغة وتراكيب وتعابير التراثيين أو الفقهاء والمحدثين والأصوليين.

- توظيفه للنص الديني في كتبه وفي مقالاته وفي محاضراته وفي بحوثه، سواءً أكان هذا النص قرآنًا أم حديثًا أم قولًا لأحد العلماء، لا ينبئ عن تمرّس كافٍ بالأساليب والطرق التقليدية المتبعة في هذا المجال، وهي حرفة يُتقن أصولها، ويجيد قواعدها من تلقّى ثقافة منهجية في علم من العلوم الدينية المحضة، كالعلوم القرآنية، وعلم أصول الدين، والفقه وأصوله، والحديث ومصطلحه.

قد يقول قائل: إن الأمارة أو الإشارة الأولى والثانية نصادفهما عند كثير من كَتَبَة الإخوان المسلمين الذين تلقوا تعليمًا مدنيًّا، ولم يحصّلوا بجهد ذاتي علمًا دينيًّا متخصصًا.

وأقول: إن هذه ملاحظة صحيحة لكن ينبغي ألا ننسى أن ما يُميّز النفيسي عن غيره من الكَتَبَة الإسلاميين الحركيين والإسلاميين المستقلين، هو أنه لدى الحديث عن الأفكار والحركات الليبرالية والقومية والشيوعية وزعامات النهضة المصرية والعربية والأسماء العلمانية الراهنة، يتعمد ألّا يتحدث عنها بأسلوب عاطفي ديني وعظي أو بطريقة تهويلية شتائمية.

- حرصه البالغ على تحزيب الإسلام في جانب الثورة والثورية على الأوضاع السائدة، وفي صف الفقراء والمعوزين وذوي الفاقة والمستضعفين والمحرومين والحرفيين والعمال، وجعل الإسلام في مواجهة الأغنياء والموسرين والإقطاعيين والرأسمالية والرأسماليين والأمراء والسلاطين والملوك.

هذا النهج ذو السمة السياسية الاجتماعية التحريضية، نهج - كما لا يخفى على القارئ - يتكلّفه الماركسيون والاشتراكيون والإسلاميون المتياسرون في قراءة الإسلام.

أما بالنسبة إلى القول الثاني والقول الثالث، فهما قولان خاصان، أي إنهما ينطلقان من معرفة معايشة له وقريبة منه.

فالقول الثاني، تقول به دوائر جمعية الإصلاح الاجتماعي

بالكويت، التي هي فرع محلي للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين.

والقول الثالث: هو قول اليسار الكويتي، الذي يضمُّ في جنباته ناصريين وبعثيين وشيوعيين، وإن كانت الغلبة والهيمنة فيه لحركة القوميين العرب التي انشق عنها اليسار القومي المتوزّع بين خط جورج حبش، وخط نايف حواتمة.

وما يزيد الأمر ضغثًا على إبالة أن النفيسي - سامحه الله وغفر له - يضاعف من هذا اللبس والالتباس حوله، إذ يؤكد لمن يسأله عن ماضيه السياسي والفكري، خصوصًا إذا كان السائل من غير المشايعين للحركات الدينية بأنه مُذ كان، إسلاميًّا صميمًا، ولم يعتنق في فترة من حياته أية أيديولوجية علمانية، قومية أو ليبرالية أو شيوعية، لكنه في الوقت نفسه يلذُّ له في حضرة مقرِّب إليه من أتباع الجماعات الدينية، أن يعترف، وذلك على طريقة سيد قطب المليودرامية - بقلب يتلوّى حزنًا، ويقطر أسى، ويذوب حسرة، ويتأوّه كمدًا: بأنه مرّ بعد إسلاميته الأولى، بمرحلة جاهلية، أسرف فيها بالاعتقاد بالجاهلية المعاصرة!

وحقيقة إن المطّلع على الحياة الأدبية والنقدية والثقافية في مصر الثلاثينيات والأربعينيات، يعرف أن سيد قطب بالمقارنة بأسماء أدبية ونقدية وشعرية من جيله، كان أديبًا وناقدًا محافظًا، إذ لا يوجد في النصوص التي كتبها قبل عام 1948، ما يوحي

بأنه - على الصعيد الديني والاجتماعي والثقافي والفلسفي - كان تحرريًّا أو ثوريًّا.

وقد تواطأ على اختراع هذه الأسطورة جهتان:

سيد قطب لأسباب نفسية، وجماعة الإخوان المسلمين، للترويج لسيد قطب والدعاية للإسلام الذي يدعون إليه.

النفيسي - بحكم تكوينه القطبي منذ أن كان مراهقًا وشابًّا - يمضه أنه ليس له (جاهلية) ثقافية وفكرية، كالجاهلية الثقافية والفكرية المدعاة لسيد قطب، وذلك لأنها تعطي وهجًا وبريقًا لمن مر بهاتين المرحلتين: الجاهلية (العلمانية) والإسلام (الحركات الإسلامية) لدى العاديين والحزبيين الإسلاميين، وكذلك لدى المتعاطفين والملتزمين بالأفكار التحررية العلمانية.

وفي ظل الحملة الإعلامية على اضطهاد جمال عبدالناصر جماعة الإخوان المسلمين، بسجنهم وتعذيبهم ومطاردة فلولهم، التي تعاظمت فيها هذه الحملة في سنوات السبعينيات الميلادية، أطلق النفيسي، أو أحد مريديه (سيان عندي)، حكاية طريفة مُفادها بأنه بعد أن أنجز مراحل دراسته ما قبل الجامعية (الابتدائي والمتوسط، والثانوي) في كلية (فكتوريا المعادي)[1] بالقاهرة في

(1) أنشأ كلية فكتوريا المعتمد البريطاني في مصر، اللورد كرومر، في عام 1902، وجعل مقرها الإسكندرية، ومع الحرب العالمية الثانية، افتتحت الكلية فرعًا لها في القاهرة سمي بكلية فكتوريا المعادي، وهو الفرع الذي تلقى النفيسي تعليمه فيه بين عامي 1951 و1961. =

عام 1961، وكان في سبيل مواصلة دراسته الجامعية هناك، طرد من مصر، بسبب تعاطفه وعلاقته مع بعض الإخوان المسلمين!

إنه لمن المفارقات العجيبة التي تستوقف النظر مليًّا لكاريكاتوريتها الفاقعة، أن يجتمع على شخص النفيسي فئات وجماعات مختلفة ومتنابذة، يصلُ مدى العلاقة بينها في بعض الأحيان حد الرغبة المحمومة الصادقة والصريحة في الاستئصال الوجودي للكيان الاجتماعي، للفئة أو الجماعة الأخرى.

هذه الفئات والجماعات، هي التالية أسماؤها:

الجماعة السلفية المحتسبة (جماعة جهيمان العتيبي وبقاياها)، السلفية الجهادية والتكفيرية والسلفية المهادنة للسلطات العربية[1] أيًّا تكن هذه السلطات، الإخوان المسلمون

= أنشأ اللورد كرومر هذه الكلية على طراز مدارس ثانوية داخلية رفيعة معروفة في بريطانيا، تحمل الاسم نفسه، ويتسم التعليم فيها بالصرامة والشدة والحزم، إضافة إلى تعليم الطلبة الدقة واحترام النظام والاهتمام بالرياضة البدنية، وكان يهدف من إنشائها إلى أمرين: خدمة الجالية البريطانية وإيجاد تعليم مدني علماني في أوساط الطبقات الراقية في مصر موال للتاج البريطاني.

اللغة التي كان يتم التدريس بها في الكلية هي اللغة الإنجليزية وتلاميذها قبل ثورة يوليو (تموز) كان أغلبهم مكونين من أبناء الطبقة الارستقراطية في مصر، الذين كان عدد منهم من أبناء الشوام المسيحيين المتمصرين ومن أبناء البرجوازية المسيحية والإسلامية في بلاد الشام، ولقد درس فيها عدد من أبناء الزعامات في العالم العربي، ومن أبناء العائلات الموسرة في الكويت.

(1) ما يمكن تسجيله هو أن السلفيين بعامة في البلاد العربية في القرن الماضي إلى عقد=

من خط الحمائم ومن خط الصقور، التحريريون التقليديون والتحريريون المنشقون، الشيعة التقليديون والشيعة الدينيون النضاليون، واليسار في منطقة الخليج والجزيرة العربية، بمختلف تفرعاته وتفريعاته!

ماذا كان النفيسي؟ وأين يقف من كل هذا؟ وما هي هويته السياسية والعقائدية والأطوار الفكرية التي مر بها؟ وما هي محاور فكره السياسي والعقائدي طيلة ما يزيد على الثلاثين سنة؟

هذا هو ما سنلقي عليه الأضواء - على نحو سردي - في هذه السطور، يتخلله بعض التفسير والتحليل وشيء من المناقشة والنقد، ولا يخلو الأمر من ميلٍ إلى الاسترسال والاستطراد، وذلك رغبة في الإيفاء والإحاطة بالجوانب المتعلقة بموضوع هذه السطور.

= السبعينيات، وقبل أن يتسيسوا ويتثوّروا، كانوا يعملون بوصفهم جمعيات علمية وخيرية، لا يتدخلون بالسياسة، ولا يعنون بها، وذلك بموجب القانون الذي يمنحهم حق العمل في البلد الذي يكونون موجودين فيه. وكانت أولويات السلفيين مختلفة جدًا عن أولويات جماعة الإخوان المسلمين، لكن لأسباب متعددة وعوامل مختلفة لسنا في مقام الخوض فيها، تسيست قطاعات من السلفيين وتثوّرت، بينما بقيت قطاعات أخرى محافظة على الخط الأول والاتجاه الأصلي.

مع الإخوان المسلمين في بيروت وفي بريطانيا

المعلومة المؤكدة والمقطوع بها هي أن النفيسي حين وفد إلى بيروت للدراسة في قسم العلوم السياسية في الجامعة الأميركية ببيروت في السنوات الممتدة بين عامي 1963 و1967، وفي سنوات دراسته العليا في قسم الدراسات الشرقية[1] بجامعة كامبريدج ببريطانيا، الممتدة بين عامي 1967

(1) حرصتُ على النص بأنه تلقى دراسته العليا في كلية الدراسات الشرقية بجامعة كامبريدج، لأن هناك كثيرين يعتقدون أنه تلقى دراسته العليا في كلية العلوم السياسية فيها. ومنشأ هذا الاعتقاد الخاطئ أن النفيسي في تعريفه بنفسه لا ينص على هذا التحديد، وإنما يكتفي بذكر أنه تلقى تعليمه العالي في مجال العلوم السياسية في جامعة كامبريدج.
والفارق بين كلية الدراسات الشرقية وكلية العلوم السياسية في الجامعة، أن الأولى على المنهج القديم الذي لا يفصل فصلًا حاسمًا ودقيقًا بين ميادين العلوم الإنسانية، بينما الثانية تتبع المنهج الحديث الذي يدرس السياسة كعلم مستقل في موضوعاتها وفي مجالاتها.
لهذا نجد أن أطروحة النفيسي للدكتوراه (دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث) متداخل موضوعها ومجالها - إلى حد كبير - مع التاريخ الحديث.
ولي أن أوضح بأن تحديدي بأنه درس في كلية الدراسات الشرقية محض استنتاج، ففي مقدمة أطروحته توجه بالشكر لسارجنت وبرول اللذين قرآ أطروحته وأبديا ملاحظاتهما عليها، والراحلان سارجنت وبرول كانا من المشرفين على=

و1972، كان منخرطًا في العمل الإسلامي الحركي، وكان يُعدّ من أبناء الحركة الإسلامية، وعلى وجه التحديد جماعة الإخوان المسلمين.

ففي بيروت، وكان قد بلغ من العمر ثمانية عشر عامًا، عرّفه بعد قدومه إلى لبنان بعام، المستشار عبدالله العقيل الإخواني الخليجي المعروف، إلى إبراهيم المصري الطرابلسي اللبناني الذي كان عضوًا في جماعة الإخوان المسلمين اللبنانية، التي تأسست في طرابلس تحت اسم جماعة عبّاد الرحمن في عام 1948 - ثم غيرت اسمها إلى الجماعة الإسلامية في لبنان عام 1964، وتم الاعتراف بها رسميًّا من قبل الدولة اللبنانية.

حين عرّف المستشار عبدالله العقيل، النفيسي بإبراهيم المصري، كان الأخير وقتها يشغل منصب رئيس تحرير مجلة **المجتمع** اللبنانية. وكانت المجلة قد صدرت بأوامر عُليا من قيادات الإخوان المسلمين في عام 1959 - لتكون حال لسان جماعة الإخوان المسلمين، وذلك بعد إغلاق منابرهم الإعلامية في مصر مع اصطدامهم العنيف والدموي بضباط الثورة في عام 1954.

كانت مجلة **المجتمع** اللبنانية، مجلة نصف شهرية، صدرت

= هذه الكلية ومن أبرز أساتذتها، ومن مجال اهتماماتهما البارزة تاريخ العرب الحديث.

أعدادها الأولى في طرابلس، وكان إبراهيم المصري، إلى جانب عمله في التدريس، من المشاركين في تحريرها، ثم انتقلت إلى بيروت عام 1964، فتولى رئاسة تحريرها.

ونظرًا إلى تغلغل نفوذ الحكومة المصرية في عصر جمال عبدالناصر في الأجهزة الحكومية اللبنانية، تعرّضت المجلة للإيقاف والتعطيل في عام 1965، لكن الجماعة الإسلامية في لبنان تمكّنت من إعادة إصدارها عام 1966 تحت مسمى جديد، هذا المسمى هو مجلة **الشهاب**، التي تولّى - أيضًا - إبراهيم المصري رئاسة تحريرها.

في هاتين المجلتين، **المجتمع والشهاب**، نشر النفيسي أولى مقالاته الإسلامية، واستمر ينشر في الأخيرة إلى بداية السبعينيات، وكان إبراهيم المصري، الكاتب السياسي الإخواني بالنسبة إليه، بمثابة المعلم والمربي السياسي والفكري الأول.

كما نشر في تلك الفترة، فترة وجوده في لبنان وفي بريطانيا (1963 - 1972) مقالات في مجلات إسلامية إخوانية، كمجلة **حضارة الإسلام** الشهرية التي كان يصدرها قائد الإخوان المسلمين في سوريا، مصطفى السباعي، ومجلة **المسلمون** التي أعاد إصدارها من جنيف، سعيد رمضان، القائد الإخواني البارز وأحد المؤسسين للتنظيم العالمي للإخوان المسلمين.

تأثّر النفيسي من بدايته، تأثرًا واضحًا وقويًا بسيد قطب وبالمودودي، وبالتيار الذي أوجده هذان الاثنان، داخل فكر

جماعة الإخوان المسلمين في الخمسينيات والستينيات، وداخل الجماعات الإسلامية الأخرى المنشقة والناشئة في السبعينيات الميلادية.

تأثر بهما من نواحٍ عدة، كاعتناق عقيدة الإسلام وفقهه وثقافته وحضارته وتاريخه في تفسير سياسي متقد في ثوريته ولاهب في لازمنيته، وتقديم دولته استنادًا إلى فكرة الحاكمية بأنها دولة الحكم الإلهي المباشر، وأن النموذج الأمثل لها في الوقت المعاصر هو النموذج التوليتاري المستوحى من الفاشستية والنازية والستالينية اللينينية، وإعادة النظر أو التحايل على نظرية عدالة الصحابة[1] المستقرة والقارة في عقيدة أهل السُّنّة والجماعة وفكرهم، وطمس، أو بالأحرى، تهميش الجانب القيامي أو الرؤيوي أو النشوري أو المعادي في الإسلام، وعدم التركيز على الإسلام في جانبه التعبدي أو الطقسي الروحي،

(1) تقديم دولة الإسلام بأنها دولة الحكم الإلهي المباشر والتحايل على نظرية عدالة الصحابة قربت المودودي وسيد قطب من الشيعة ومن الإباضية.

وبما يخص القضية الثانية (التحايل على نظرية عدالة الصحابة) التي انتهى إليها المودودي وسيد قطب لأسباب محض سياسية وأيديولوجية، فلقد أوصلتهما إلى منتصف الطريق مع الشيعة ومع الإباضية.

فمع الشيعة أسقطا عثمان بن عفان ودولة بني أمية، وهذا ما يتفق معهما فيه أيضًا الإباضية.

ومع الإباضية اتفقا على أبي بكر وعمر، ولكن اختلفا معهم على علي، فالإباضية - كما هو معروف - ينزعون الصورة الأسطورية المضفاة على علي بشكل جارح وقاس، وهذا ما يستبشعه الشيعة، ويختلف معهم فيه أشد الاختلاف السُّنة.

والزراية بمنحاه الوعظي الذي يرى المودودي وسيد قطب أنه لم يؤت بالثمار المرجوّة منه في المرحلة الإسلامية المكية.

ويجب أن نوضح أن هذه الأمور التي اختطّها المودودي من بين أمور أخرى وتابعه فيها سيد قطب، لم تأت نتيجة استغراقٍ عقلي مسرف وتفكّر تاريخي مجازف، بقدر ما كان حافزها وراعيها التوثّب السياسي والاستنفار الثوري - هذا بالإضافة إلى أن هذه الأمور، كانت سببًا مباشرًا في دخولهم بخصومة بالغةٍ وعداوة شديدة مع كل من الإسلام الرسمي (إسلام العلماء) والإسلام الشعبي في الهند وفي مصر وفي البلاد العربية والإسلامية.

كما تأثر النفيسي - على نحو ما - بأفكار حزب التحرير، التي عرفها وعايشها عن قرب (وهذا ما سنأتي عليه في حينه) حين كان طالبًا جامعيًّا في بيروت.

كان من بداياته معنيًّا بمواجهة الفكر القومي العربي والماركسية والأحزاب الشيوعية العربية التي كانت لأطاريحها السياسية والفكرية في ذلك الوقت انتشار ورواج وجاذبية.

أبرز نشاط طلابي له عندما كان طالبًا في الجامعة الأميركية، هو إصداره نشرة طلابية إسلامية اسمها: البلاغ. وفي بريطانيا، انغمر في النشاط الطلابي، وتمكن من أن يصل إلى منصب رئيس اتحاد الطلبة الكويتيين هناك، باعتباره ممثلًا

للاتجاه الإسلامي الحركي، وكان نائبه في ذلك الوقت طالبًا ذا توجّه قومي يساري.

هذا الطالب، هو محمد الرميحي، الذي سيغدو من أبرز المثقفين في بلاد الخليج والجزيرة العربية، ويتحوّل في المنتصف الأخير من الثمانينيات من الاتجاه القومي اليساري إلى الاتجاه القومي الليبرالي.

مما يُروى عن النفيسي، حين كان رئيس اتحاد الطلبة الكويتيين في بريطانيا أنه ألقى خطبة عصماء شدد فيها على الطلبة بألا يتعاطوا السياسة، ذلك لأن السياسة - كما ذهب في تلك الخطبة العصماء - ليست من هموم الطلبة ولا من شؤونهم! ولكي نفهم لماذا ذهب إلى هذا الرأي، أُنوّه أن الخطبة ألقيت في مناسبة رعاها الشيخ سالم صباح السالم الصباح - عجل الله بشفائه - النجل الأكبر للشيخ صباح السالم، حاكم الكويت آنذاك، وكان وقتها يشغل منصب سفير الكويت لدى بريطانيا، وسفيرًا غير مقيم لدى كل من السويد والنرويج والدانمرك بين عامي 1965 - 1971.

العودة إلى الكويت

عاد النفيسي من بريطانيا إلى الكويت في عام 1972، وذلك بعد أن أنجز رسالة الدكتوراه من قسم الدراسات الشرقية بجامعة كامبريدج، وتولّى بعد عودته إلى الكويت مباشرة، مهام رئاسة قسم العلوم السياسية في جامعة الكويت، إضافة إلى عمله مدرسًا فيه.

كان موضوع الرسالة «دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث». وقد قام بترجمتها إلى العربية وطبعها في كتاب، صدر عن دار النهار اللبنانية عام في 1973.

عرف اسمه في الكويت وعلى صعيد الإعلام المحلي مع اسم حسن علي الإبراهيم في خريف عام 1973. وذلك في حادثة تنظيف مراحيض جامعة الكويت، وكان حسن وقتذاك يعمل عميدًا لكلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية، بعد أن درس لسنة واحدة في الكلية المذكورة، وذلك عام 1971، وهي السنة التي عاد فيها من أميركا بعد حصوله على درجة الدكتوراه في مجال العلاقات الدولية من جامعة إنديانا.

ففي هذه الحادثة قام الإبراهيم - وعاونه في ذلك النفيسي -

بتنظيف مراحيض الجامعة، فغطّت الصحف الكويتية هذه الحادثة، ونشرت صورتهما وهما يقومان بهذا العمل. .

سألت الدكتور حسن عن هذه الحادثة، وسألته أيضًا هل نسقتما مع الصحافة لتغطية وتصوير ما تنويان القيام به؟

فأجاب: كنا نريد من هذا التصرف غير المسبوق إيجاد حس راقٍ ومتمدن بمعنى العمل الجماعي لدى الطلبة، ولا علم لي، كيف تسرّب إلى الصحافة ما كنا ننوي القيام به.

على كلٍّ تشير هذه الحادثة - ضمن ما تشير إليه - إلى التردّي الشديد في قطاع الخدمات بالجامعة، وإلى الأسلوب الغربي في الاحتجاج والمعارضة، وإلى أمر جلل هو أبعد من هذا وذاك.

ففي السنوات الأولى من السبعينيات، عاد إلى الكويت ثُلّة من الكويتيين، أتموا دراساتهم العليا في جامعات بريطانية وأميركية، يحملون تصورات جديدة (وثورية وقتها) عن الأسلوب والنمط الذي يجب أن تُدار به الجامعة.

كانت جامعة الكويت منذ إنشائها في عام 1966 إلى منتصف السبعينيات تخضع للأسلوب والنمط المصري في الإدارة الذي عدته تلك الثلة المتخرجة من جامعات بريطانية وأميركا أسلوبًا ونمطًا قديمًا وباليًا ورجعيًّا.

فدعت إلى إصلاح النظام التعليمي وتحديثه في الجامعة،

وكانت ترى أن دور الجامعة لا يتوقف عند التدريس والتعليم، بل يجب أن يتجاوزه إلى المشاركة النظرية والميدانية في عملية التغيير السياسي والاجتماعي والثقافي الثوري في الكويت وفي غيرها من البلاد العربية المجاورة.

كان من ضمن مطالب الثُّلّة، (وإن لم يكُ هذا المطلب طافيًا على السطح بسبب انتمائها العروبي)، القيام بتكويت الجامعة من رأس الهرم إلى عمادات الكليات ورئاسة الأقسام والمناصب الإدارية الأخرى.

وذلك لضمان ألا تكون الجامعة منبرًا حكوميًّا رسميًّا، أو بتعبير آخر مسيسة ومهيمنًا عليها من قبل الحكومة، ومثل هذه الضمانة لا يقدر على تحقيقها مديرو الجامعة من غير الكويتيين الذين يحملون الجنسية المصرية، كعبدالفتاح إسماعيل 1966-1972، وعبدالعزيز كامل 1972-1973 وعبدالوهاب البرلسي 1974-1976.

وعلى أثر تلك الحادثة الشهيرة في تاريخ الكويت في عقد السبعينيات، أو لعله أحد تداعياتها، تولّى حسن علي الإبراهيم بعد مرور ثلاث سنوات على الحادثة منصب مدير الجامعة، بين عامي 1976-1980. وكان أول كويتي يتولّى هذا المنصب، وقد تعاقب عليه من بعده من الكويتيين، كل من: عبدالرزاق مشاري العدواني 1980-1985، وعبدالمحسن يوسف عبدالرزاق 1985-1989، وشعيب عبدالله شعيب 1989-

1993، وفايزة محمد الخرافي 1993- 2002، ونادر عبدالعزيز جلال 2002-. . . .

وعلى الرغم من تولّي الإبراهيم هذا المنصب، فإن موجة التململ والسخط والاحتجاج في أوساط بعض الأساتذة الكويتيين لم تهدأ، بل علت وزادت في المنتصف الأخير من السبعينيات، ومما يذكر على هذا الصعيد إقدام بعض الطلبة البحرينيين - شاركهم فيها طلبة وأساتذة كويتيون - على القيام بإضرابات ومظاهرات كانت موجهة ضد حكومة البحرين، وكان بعض هؤلاء الطلبة البحرينيين من المتحلقين حول أستاذهم الجامعي النفيسي، بوصفه (شيخًا) لهم، وبوصفهم مريدين له.

كان بعض أوجه المشكلة أن الإبراهيم، مدير الجامعة آنذاك، حاول أن يخلص الجامعة من سيطرة اليسار القومي عليها والذي كانت له خلاياه الناشطة في صفوف الطلبة وفي صفوف بعض الأساتذة.

وكان أيضًا، نظرًا إلى ليبراليته، يقطع الطريق على زحف التيار الديني القوي والمندفع لجعل الجامعة أحد معاقله ومن ضمن مؤسساته غير المعلنة، وكان يرفض بشدة وحزم، التفريط بالمكتسبات الليبرالية التي تحققت في الجامعة منذ معركة الاختلاط الشهيرة في عام 1971.

ومن أجل هذا الأمر كان التيار الديني يناصبه العداء الشديد إبان توليه منصب مدير الجامعة، كما تمكّن من أن يطيح به من

وزارة التربية والتعليم، وهو المنصب الذي تولاه لفترة قصيرة، لا تتجاوز السنة 1985 - 1986.

كان يفسر سخط النفيسي على إدارة الجامعة وثورته عليها بأنه يسعى من خلال سخطه وثورته إلى الوصول إلى تسلّم منصب المدير فيها، مما كان سيؤهله - بالتالي - إلى تسلّم مناصب قيادية أعلى وأرفع.

هذا إذا ما أخذنا بالاعتبار، ما وصل وارتقى إليه الإبراهيم، بطل حادثة 1973، وما وصل إليه النفيسي الذي ظل منذ عودته إلى الكويت إلى فصله من الجامعة عام 1978 رئيسًا لقسم العلوم السياسية.

وكان يفسر تقلبه في أواخر السبعينيات بين تحالفات مع مجموعة الطليعة (يسار قومي)، وأخرى مع التجمع الوطني (قوميون ناصريون)، وإعلانه عن تكوين تجمع الأحرار الديمقراطيين، وانخراطه بالعمل مع الجماعة السلفية المحتسبة (جماعة جهيمان العتيبي)، بأنه بحث عن التصدّر والزعامة في أي موقع، وفي أي تيار كان، وبأي ثمن.

وعندما يُواجه بهذا الأمر، الذي يُتهم فيه ضمنًا بالوصولية، كان بكلام متهاوٍ ومتهافت، يتوحّد - كما لو كان فيه قبس من نبوةٍ وعبق من بقية صُحبة - بسيد الخلق، وبدرجة أقل يتوحّد بالصحابة!!! فيقول: «عرفت هذه الأمة - وفي الجزيرة العربية

بالذات - الاتهامات الباطلة يوم أن اتهم الرسول بالجنون، وأنه يريد الرئاسة والمال، وأنه شاعر شهواني... اتهمته بكافة الاتهامات، وهو رسول الله... أما صحابته، فإن قائمة الاتهامات كانت لهم تطول».

فيلسوف إنجليزي ملحد
كان مدخله إلى الإسلام!

ترى على أي جنب كان يميل عندما كان على مشارف المراهقة أيام دراسته في القاهرة؟

دعوني أعترف لكم، بأني أخفقت في الوصول إلى تحديد اتجاهه السياسي والفكري في الفترة التي درس فيها بمصر في كلية (فكتوريا المعادي) وهو على مشارف المراهقة؟ وهل له صلة ما بحركة الإخوان المسلمين هناك؟

وأجد أنه من الصعب الاعتماد على رواياته، إذ يجب أن تؤخذ رواياته بحيطة وحذر - ففي مقدمة كتابه: **في السياسة الشرعية** - الذي هو عبارة عن سلسلة من المقالات نشرها في مجلة **المجتمع** الإسلامية في مطلع الثمانينيات الميلادية، وأخرجه في كتاب عام 1984 - وضع على لسان ناشر الكتاب حكاية قص فيها السبب الذي حدا به إلى الانخراط في العمل والاتجاه الإسلامي الحركي.

ملخص القصة أنه في شتاء 1962، كان يُعدّ نفسه لدراسة الطب في مدينة مانشستر، وصادف في إحدى مكتباتها كتيبًا،

بالإنجليزية لفت نظره، عنوانه: **لماذا أنا لست بمسيحي؟** للفيلسوف الإنجليزي برتدراند رسل.

وبعد أن قرأه أخذ يسأل نفسه، إذا كان رسل يعرف الأسباب التي تجعله يكفر بالمسيحية، فهل هو يعرف الأسباب التي جعلته مسلمًا؟ وصار يسأل: لماذا أنا مسلم؟

دفعه هذا القلق إلى الاستفسار عن المصلى الذي يؤدي فيه المسلمون في المدينة صلواتهم. فأرشده طلبة عراقيون إلى المصلى، فدخله من دون وضوء!، جلس القرفصاء، وأسند ظهره إلى الجدار البارد، وأخذ يتأمل بالمصلين: شباب في عمر الزهور، عليهم ثياب رثة، وتعب الغربة، لكن في أعينهم ما لا يراه في أعين الناس خارج المصلى: اليقين. بعضهم يتحلّق حول شاب تونسي أو مغربي، ويتعلمون كيف يجيدون قراءة وتلاوة القرآن. أيضًا بغريزة انقيادية انضم إلى الحلقة وناوله أحدهم مصحفًا. طلب منه نقيب الحلقة أن يقرأ: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾[1] وإذا بها تفتح كل المغاليق..

هذه الحكاية التي وضعها على لسان الناشر، وضعها ليعزو إليها أمرين، هما:

- قراره بترك دراسة الطب في مانشستر والعودة إلى الكويت لدراسة الإسلام والعلوم الشرعية، لكنه - كما يخبرنا

(1) سورة الشرح، الآية: 1.

في الحكاية التي وضعها على لسان ناشر الكتاب - لم يُقبل لا في الأزهر ولا في كلية الشريعة بدمشق، ذلك لأنه محتاج إلى أن ينضم إلى معهد ديني للتزوّد بأساسيات العلوم الشرعية التي يفتقر إليها. لهذا نصحه بعض أصدقائه بدراسة السياسة وخدمة الإسلام من خلال ذلك.

- الإفصاح عن السبب الأساسي والمباشر الذي جعله يتحول إلى الاتجاه الإسلامي الحركي، وذكر تاريخ هذا التحول.

إن ما يدعو إلى أخذ هذه الحكاية - التي نقلتها باختصار - بالتدقيق والتمحيص مسائل أو قضايا عدة، هي:

- إن هذه الحكاية تصلح لأن تكون قصة إسلام أجنبي، يتعرف لأول مرة إلى الإسلام وإلى عالم المسلمين، وإلى المسجد وإلى المصحف!

- النفيسي يؤكد لمن يسأله عن ماضيه السياسي والفكري، أنه منذُ نشأته كان إسلاميًّا محافظًا، لأنه وُلِدَ وتربى في أسرة محافظة دينيًّا واجتماعيًّا، وهذا يتناقض مع هذه الحكاية التي رواها، التي تدل على أنه لا يعرف أن دخول المسجد لا يحتاج إلى وضوء! (فما يحتاج إلى الوضوء هو أداء الصلوات ومس المصحف)، ولا يدري أن هناك كتابًا مقدسًا لدى المسلمين اسمه «المصحف الشريف!!»، وأنه توجد فيه سورة قصيرة اسمها «الشرح» مُفتتحها ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾!!!

- إن هذه الحكاية تتناقضُ أيضًا مع إشارته إلى نفسه في كتابه **الحركة الإسلامية، ثغرات في الطريق** - الذي هو سلسلة مقالات نشرها في جريدة **القبس** الكويتية في أواخر عام 1987، وأخرجه في كتاب عام 1992 - بأنه التقى «منذ 1962 حتى الآن مئات من الاختصاصيين الإسلاميين الذين لم تتحمل الحركة رغبتهم وشهيتهم للحوار والنقد الذاتي، فضيّقت عليهم الخناق حتى (طفشوا) من ذلك». فإذا سلّمنا بالحكاية الأخيرة هذه، وهي أنه في شتاء 1962 في مدينة مانشستر حدث له أول لقاء مع المسجد ومع جمهور المصلين ومع المصحف، فإننا نجد من الصعوبة بمكان توافر الأسباب التي تُتيح في ذلك التاريخ الاجتماع بكوادر من الحركة الإسلامية لها وزن وذات أهمية، فضلًا عن الدخول معها في جدال ومناقشة حول مسائل عويصة تتصل بحدود الحوار والنقد الذاتي المسموح به في العمل الإسلامي الحركي.

- إنّ من ينتابه قلق وشك فلسفي ووجودي بالدين وعلى نحو فجائي، لا يبحث - عادةً - عن المسجد، وإنما يكون في الأغلب بين طريقين، هما: إما تعميق قلقه وشكوكه من خلال القراءة في كتب أو التعرف إلى أشخاص يرسخون قلقه وشكه، وإما بالقضاء على القلق والشك من خلال طرحها على أناس عارفين بالعلوم العقدية، أو القراءة في كتب إيمانية كلامية (نسبة إلى علم الكلام) حديثة تزيل ما التبس من قلق وعلق من شك...

- السؤال الذي طرحه النفيسي على نفسه، حين قرأ كتاب برتراند **لماذا أنا لستُ بمسيحي؟** وكان السؤال: لماذا أنا مسلم؟ يعيدنا - حقيقة - إلى القضية التي أثارتها مقالة إسماعيل أدهم: «لماذا أنا ملحد؟» في أواخر ثلاثينيات القرن الماضي من سجال فكري راقٍ ورصين، إذ رد عليه الأديب والشاعر أحمد زكي أبو شادي بمقالة عنوانها: «لماذا أنا مؤمن؟»، ورد عليه المفكر الديني الروحاني محمد فريد وجدي بمقالة عنوانها: «لماذا هو ملحد؟».

ومن يقرأ للنفيسي في الفترة البيروتية، يشعر أنه أمام شخص قارئ من صغره، وعليه فأنا لا أستبعد أنه كان مُطّلعًا على مجريات هذه القضية، خصوصًا من جانب المفكر الديني والروحاني محمد فريد وجدي، الذي كانت بعض كتبه من أساسيات التثقيف الإسلامي العصري في المكتبة الإخوانية، وكان كثيرًا ما يحال إليها وإلى موسوعته الإسلامية: **دائرة معارف القرن العشرين في أدبياتهم**، التي تُعنى بالمواءمة والمؤاخاة بين الإسلام والعلم والعصر.

- من خلال هذه الحكاية التي وضعها على لسان ناشر كتابه: **في السياسة الشرعية** أَميل إلى أنه أراد أن يُعطي نفسه صفة الحرية والاختيار والتفخيم أيضًا: فانضمامه إلى حركة الإخوان المسلمين وارتباطه العاطفي والوجداني فيها منذُ أن كان في سنوات المراهقة، لم يأتِ عن طريق أقران له في السن، أو عن طريق مُوجِّه له يكبره في العمر، وإنما عن طريق فيلسوف

ضخم وعالم بالرياضيات والمنطق وملحد كبير، كبرتراند رسل، وبواسطة كتابه الشكي النقدي: **لماذا أنا لستُ بمسيحي؟**.

صفوة القول، هو أننا إن اعتمدنا الحكاية الأولى، فهذا يعني أن النفيسي قبل عام 1962، لم تكن له أية صلة بجماعة الإخوان المسلمين، وإنما بدأت صلته بها في العام المذكور، وذلك بعد عودته من بريطانيا إلى الكويت. وإن اعتمدنا الحكاية الأخرى، وهي حكاية لقائه «منذ 1962 وحتى الآن بمئات من الاختصاصيين الإسلاميين الذين لم تتحمل الحركة رغبتهم وشهيتهم للحوار والنقد الذاتي ... الخ»، مع إزالة الرتوش المضافة إلى الحكاية، فهذا يعني أن صلته بالجماعة بدأت إبان دراسته في كلية (فكتوريا المعادي) بالقاهرة.

أما الرتوش المضفاة إلى الحكاية فأعني بها زعمه أنه التقى مئات (!) من الإسلاميين الحركيين الفاعلين، وهو غرّ مراهق، وادعاءه أنه في عام 1962 كان يوجد داخل جماعة الإخوان المسلمين اتجاه أو مجموعة تتبنى الحوار الديمقراطي وتدعو إلى النقد الذاتي للجماعة، فبحدود ما نعرف ويعرف غيرنا أن الذين خرجوا من جماعة الإخوان المسلمين في سنوات الخمسينيات ومطلع الستينيات، خرجوا منها لأسباب لا علاقة لها بمسألة الديمقراطية، ولا بقضية المطالبة بنقد ذاتي داخل الجماعة، فهناك من خرج من الجماعة لأنه وزِّر في حكومة الثورة مثل الشيخ أحمد حسن الباقوري، وهناك من خرج منها، لأنه فُصِل

لخلافات شخصية دبّت في ما بينهم على السلطة مثل الشيخ محمد الغزالي، وهناك من خرج منها لأنه تعرّض لاستقطاب سياسي ومصلحي مثل الشيخ البهي الخولي وعبدالعزيز كامل وأحمد كمال أبو المجد، أو بعامل الخوف مثل فتحي عثمان، أو لأسباب يختلط فيها عامل الخوف بعامل عائلي مع حداثة في السن مثل فهمي هويدي.

وأعني بالعامل العائلي - بالنسبة إلى الأخير - صلة القرابة التي تربطه بأمين هويدي الذي كان مقدمًا لدى ضباط الثورة في تسلّم المناصب الرفيعة منذ استيلائهم على الحكم عام في 1952.

نوم في مخدع اليمين
وتربُّع في حضن ماما أميركا!

مما تقدم، عرفنا أن النفيسي من حيث التأسيس السياسي والتشكيل الفكري، والتربية الروحية والعاطفية والوجدانية، كان إسلاميًّا حزبيًّا، وأنه تلقى هذا التأسيس والتشكيل والتربية في محاضن الإخوان المسلمين في لبنان، وصقلها في أثناء دراسته العليا في بريطانيا، فهل كان كذلك حين عاد إلى الكويت من بريطانيا؟

الحقيقة أن النفيسي حين عاد إلى الكويت - وهذه من الأمور غير المنطقية وغير المفهومة - موّه على اتجاهه الإسلامي الحزبي، وكان لا يحب أن يظهر بصورة المثقف والأكاديمي الإسلامي المنتمي، عقليًّا ووجدانيًّا، للحركات السياسية والاجتماعية الدينية.

لكن على الرغم من هذا التمويه، وهذا التنكر، كان يحافظ على صلات شخصية غير معلنة مع تيارات واتجاهات دينية في بلدان الخليج والسعودية ومشرق العالم العربي ومغربه.

السؤال الذي يُطرح هنا، لِمَ فعل هذا؟! ولماذا حين

استأنف إسلاميته الحركية بشكل واضح وقوي وعلني منذ عام 1977، استمر في التمويه - أيضًا - على المرحلة التي مر بها قبل السنة المذكورة؟!!

لنبحث عن الإجابة، وذلك من خلال عرض بعض المواقف التي اتخذها وتبنّاها في سنوات السبعينيات، لعل في هذا العرض ما يمهّد للإجابة عن السؤال المطروح.

في سنوات الستينيات وفي سنوات السبعينيات إلى أواخرها كانت صورة الشخص العصري والرجل المودرن، والإنسان المتحضّر، وصورة المثقف عمومًا، لا ترتبط في أذهان العامة والنخب في العالم العربي، بصورة رجل الدين، أو بطلبة العلم الديني، أو حتى المثقفين على طريقة الإخوان المسلمين.

ولعل هذا ما جنح به إلى أن يظهر بصورة العصري والحداثي والمتمدن، فكان يدخّن الغليون، ويرتدي الشورت في المتنفسات والمتنزهات العامة.

بل الأدهى والأمرّ من ذلك، تعمّد أن يخفض صوته الديني الإسلامي الحزبي، ويحاول إخفاءه في محاضراته العامة، وفي أبحاثه ومقالاته الصحافية، وفي أول كتاب ألّفه!

وإمعانًا في هذا الخفض، وفي هذا الإخفاء إلى حد التنكّر والتقية، اختار أن يُواجه الفكر القومي واليساري لا على أرضية الدين وتصورات الإسلاميين المعاصرين، وإنما على أرضية

الفكر الليبرالي اليميني، وضمن تصوراته التي لا تنظر إلى الأمور، كل الأمور، بمنظار ديني. وكان هذا الفكر قد تشكّلت قسماته ومعالمه في تلك الفترة من إسهامات الأيديولوجيا اللبنانية المسيحية الانعزالية، ومن مساهمات ليبراليين مسلمين يمينيين وإسلاميين مستقلين، ومن مشاركات متحولين من الفكر الشيوعي إلى فكر قومي وآخرين منشقين عنه، ومن سجالات القوميين اليمينيين مع اليسار والأحزاب الشيوعية العربية، ومن ترجمات المثقفين وفلاسفة أوروبيين، علمانيين ولاهوتيين، معادين للشيوعية، وآخرين معادين لها بعد أن مروا بتجربة اعتناق لها.

ومما يستحق العجب أنه على الرغم من تأثره بسيد قطب وبالتحريريين منذ وقت مبكر، إلا أن هذا الأمر لم يدفعه إلى معاداة أميركا والسياسة الأميركية، بل كان مؤيدًا لأميركا وللسياسة الأميركية وللنفوذ والهيمنة الأميركية!

يرجع ذلك إلى أنه إلى ما بعد منتصف السبعينيات بقليل كان في فكره السياسي مرتبطًا بمحور الشاه والملك فيصل بن عبدالعزيز، وبما يصطلح على تسميته، بالأقطار العربية المعتدلة، كالأردن ودول الخليج واليمن الشمالي ولبنان وتونس والمغرب ومصر في عهد السادات.

وهذا المحور - كما هو معلوم - قائم على محاربة المد الشيوعي العالمي، ومقاومة الأفكار القومية التحررية التي كان

من باب الحرب الأيديولوجية عليها تلصق بالشيوعية، ويُضَم أصحابُها إلى ركاب الشيوعية والشيوعيين.

وعلى أساس ارتباطه بهذا المحور، أيّد وهو طالب في الدراسات العليا في جامعة كامبريدج، وكذلك وهو أستاذ في جامعة الكويت، نظام الشاه محمد رضا بهلوي!

وقد بلغ في تأييده ومناصرته لنظام الشاه درجة البجاحة والسماجة، فسوّغ في محاضرة ألقاها في جمعية الاجتماعيين عن (مراكز القوى في الخليج) عام 1974 احتلال إيران للجزر العربية الثلاث، طُنب الكبرى وطُنب الصغرى وأبو موسى، سوّغ لهذا الاحتلال من نواحٍ تاريخية وسياسية وعسكرية واستراتيجية.

أثارت المحاضرة في حينها استياءً كبيرًا في أوساط شعبية وأوساط صحافية في الكويت، ما أجبره على أن يكتب مقالة في جريدة **السياسة** اتهم فيها الصحافة بتشويه ما قاله، ورمى الحاضرين للمحاضرة جميعهم، بإساءة فهمه، وقذف كل من انتقده بفرية الأمية السياسية!

لكن السلطات الإيرانية الشاهنشاهية أحسنت فهمه جيدًا، فبحسب ما تردد وقتها لدى بعض القوى السياسية الوطنية في الكويت، قامت السلطة الإيرانية بإدراج المحاضرة ضمن وثائقها الرسمية المعتمدة في دعواها بأن الجزر العربية الثلاث تقع ضمن أراضيها، وذلك على طريقة وشهد شاهد من أهلها!

وهذا أمر لا يمكننا القطع به، وأعتقد أنه يمكن للباحثين

التأكد من صحته، أو بطلانه، لكن الأكيد بأن المحاضرة - وأنا أعزو أيضًا للمصدر نفسه - نُشرت في مجلة **الإخاء**[1] تحت عنوان: «ميزان القوى في الخليج الفارسي».

قدمت المجلة المحاضرة بكلمات جاء فيها: «لأهمية ما ورد في الكلمة ننشرها بنصها، لما فيها من حقائق ووقائع موضوعية تنويرًا للرأي العام»!

وممالأةً للشاه، وتملقًا لنزعته القومية المعادية للعرب والعروبة، كتب في جريدة **السياسة** مقالات دعا فيها إلى تسمية الخليج العربي بالخليج الفارسي!

وحضر مؤتمرًا عقد في إيران عام 1975 عن منطقة الخليج في الثمانينيات. هذا في الوقت الذي اعتذر فيه زملاء له في جامعة الكويت عن عدم حضور المؤتمر، بسبب رأي سائد في الأوساط العروبية والتقدمية الكويتية يومها، وهو أن إيران الشاه تشكل خطرًا سياسيًا وعسكريًا وقوميًا محدقًا بدول الخليج الصغيرة، وأنها تسعى جاهدة إلى أمركة الخليج سياسيًا وعسكريًا.

وضمن هذا الإطار الذي كان يتآزر فيه اليمين السياسي والفكري، الإسلامي والمسيحي، جاءت استضافته للشيخ بيار الجميّل، زعيم حزب الكتائب اللبناني، في برنامجه التلفزيوني: «المائدة المستديرة». ومما فاتني ذكره الإشارة إلى أن هذا

(1) مجلة **الإخاء**، دار اطلاعات، طهران، العدد 334، 22 يونيو/ حزيران 1974.

البرنامج الذي كان يُعدّه ويُقدّمه في مطلع السبعينيات وما بعد منتصفها بقليل، كان المحطة الثانية التي عرفه فيها الكويتيون، بعد حادثة تنظيف المراحيض في عام 1973.

كما جاء كتابه الأول: **تثمين الصراع في ظفار** - الذي طبعه في دار السياسة، ونشره في دار النهار عام 1975 - ضمن هذا الإطار السياسي والفكري الذي حكم فكره وتفكيره في تلك المرحلة.

من الملاحظ أن هذا الكتاب يغيب من قائمة مؤلفاته، ولا عجب في هذا إذا ما عرفنا الأسباب التي تدعوه إلى تغييبه أو إلغائه، فالأسباب بحسب ما أراها، هي:

1 - إن الكتاب نتاج المرحلة السياسية والعقائدية التي كان يعيشها في تلك السنوات التي كان مرتبطًا فيها بمحور سياسي فرعي، يُسمى محور الشاه/ قابوس. وهو ثمرة زيارات متعددة كان يقوم بها إلى السلطنة منذ عام 1970 تحت إشراف قوات السلطات والحكومة الإيرانية الشاهنشاهية.

والنفيسي - كما يُقدّم نفسه في كتاباته اللاحقة - ذو اتجاه معاد لليمين السياسي والفكري من الأصل، ويعتبره السليل المعاصر للمنافقين بيثرب، وكان يطلق تحذيرات متكررة للحركات الإسلامية بألا تماشي اليمين الإقليمي والدولي ولا تكون في إهابه.

وانطلاقًا من هذا التقديم المتأخر لنفسه يتوهّم البعض أن

الكتاب وصاحبه في صف ثوار ظفار، وهذا ما لمسته من الحديث مع أكثر من شخص من الإسلاميين المعنيين بدرجات متفاوتة بالنفيسي وبتاريخه.

2 - دفاعه في هذا الكتاب عن الوجود الإيراني العسكري في عُمان وتبريره له، إذ دافع عن هذا الوجود، وبرره قائلًا: «الوجود الإيراني العسكري في السلطنة ليس وجودًا دائمًا، شأنه شأن الوجود البريطاني العسكري في الكويت خلال أزمة 1961».

ويضيف قائلًا في الدفاع والتبرير: «جاء الإيرانيون بإرادة حكومة السلطنة، كما جاء الإنجليز عام 1961، بإرادة حكومة الكويت، وغادروا كذلك بإرادة حكومة الكويت وليس من داعٍ للمزايدة في هذا المجال».

وبطبيعة الحال يتناقض هذا الموقف مع مواقفه السياسية اللاحقة من إيران الشاه، ومن النفوذ الكولونيالي الإمبريالي الذي كان الشاه ركيزته السياسية والعسكرية الأولى في دول المنطقة، ويتناقض أيضًا مع موقفه اللاحق من الأنظمة السياسية التقليدية في الخليج والجزيرة العربية الداعي إلى الثورة والانقلاب عليها، ففي الكتاب كان مع توفير أسباب الاستقرار والمحافظة على هذه الأنظمة.

3 - تحبيذه الضمني لتصاعد دور السعودية السياسي والمالي والدبلوماسي في منطقة الخليج والبحر الأحمر وفي الدول المطلة على باب المندب، وإبداؤه غبطة غير خافية

للجهود السعودية التي تكللت بالنجاح في محاصرتها للنفوذ السوفياتي في النطاق الجغرافي المذكور.

وهذا التحبيذ، وهذه الغبطة، يتناقضان وتقييمه السلبي اللاحق لتصاعد هذا الدور، ويتناقضان - وهذا هو الأهم - مع انخراطه النظري والعملي في نشاط سياسي معادٍ للسعودية ولطبيعة توجهاتها السياسية والدينية، الذي بدأه مع اقترابه من اليسار ومن مجموعات بعينها من السلفيين في الكويت في أواخر السبعينيات.

علمًا، بأن هذا التحبيذ لصعود الدور السعودي، كان لا يلقى ترحيبًا في أوساط صانع القرار السياسي في الحكومة الكويتية آنذاك، كما كان يُجابه بغضب شديد في أوساط المعارضة الكويتية، القومية واليسارية.

ولذلك عوامل متشابكة ومعقدة ظاهرها حرص الكويت - وهي المصنفة من ضمن الدول اليمينية المحافظة المرتبطة بأميركا والغرب الرأسمالي - على إيجاد هامش استقلال لها عن دول اليمين السياسي والفكري، وباطنها هو أن هناك تجاذبًا سياسيًا قديمًا ما بين السعودية والكويت على دول الخليج لكسبها إلى صفها في فترة ما قبل استقلال هذه الدول، وما بعد استقلالها.

4 - تضمّن الكتاب على الرغم من أنه لا يمثل ذروة هجومه على اليسار الكويتي تعريضًا سياسيًا ودينيًا مضرًا ببعض فصائله من

ناحية كشفه للأجندة السرية الخاصة المتعلّقة بموقفهم الحقيقي من الديمقراطية البرلمانية ومن الدين.

ويتنافى هذا التعريض مع شروط الهدنة السياسية والفكرية والصفقة غير المعلنة التي عقدها مع بعض رموز اليسار الكويتي، التي بموجبها سكت هو عنهم فلم يُوجّه من وقتها إليهم نقدًا، وحصر نقده في اليسار العربي والماركسية الدولية، وفي مقابل ذلك تبنّوا قضيته مع الحكومة الكويتية التي فصل فيها من عمله في الجامعة، وصودر فيها جوازه في عام 1978، تبنّوا قضيته هم ومجلة **المجتمع** الكويتية، وقاموا بتلميعه بوصفه إسلاميًّا طليعيًّا وتقدميًّا ديمقراطيًّا!

5 - يخلو الكتاب تمامًا من المسحة الدينية، ناهيك عن التصور الإسلامي المؤصّل لمسائل السياسة والثورة والاستراتيجيا، وهي المسائل التي صار - في ما بعد - يُكثِر من التنظير لها وفق أطر إسلامية مستمدة من الكتاب والسُّنّة.

اللافت في هذا الكتاب أنه حتى العاطفة الدينية في الموضع الذي كان يجب فيه أن تتدفق وتمور وتصطخب، أبداها - وايم الله - على استحياء، استحياء شديد!

ينقل عن الشيخ محمد المحروس ضمن ملاحق(!) الكتاب أنه قد أخبره بأن الجبهة الشعبية لتحرير عُمان والخليج العربي، عندما كانت تسيطر على القرية - قرية رخيوت - كانت تمنع أن يرفع الأذان فيها انسجامًا مع سياساتها الماركسية اللينينية،

ولذلك كان الناس وخوفًا من الجبهة يصلون في بيوتهم حتى لا تتخذ الجبهة ضدهم الإجراءات.

يعلق على كلام الشيخ الذي نقله قائلًا: «بعد الذي سمعته من الشيخ محمد المحروس غادرت رخيوت، تغلف قلبي كآبة رمادية».

وفي تقديري أن هذا التعليق البارد يمكن أن يجود بما هو أشد دفقًا وأسخن حرارة منه، أي شخص ليبرالي غير مسلم يستنكف قسر جماعة من المسلمين وإجبارها على عدم ممارسة الحد الأدنى من واجباتها وفروضها الدينية.

غزل متبادل بينه وبين الإسلاميين وانتماء سلبي إلى الإسلام من جهته!

يأتي هنا سؤال، ما موقف التيارات الدينية في الكويت منه حينها؟ هل كانوا ينظرون إليه بحسبانه علمانيًّا - أو على الأقل وبحسب ما يعبِّرون - من المتساقطين على طريق الدعوة الطويل المليء بالأشواك، ممن غيّرهم بهرج الحياة وزخرفها؟! وما موقفه هو حينها من هذه التيارات؟

إجابة عن السؤال، أقول: إن موقفهم منه كان موقفًا وديًّا، وكانوا ينظرون إليه بأنه منهم وإليهم، وكذلك كان موقفه هو منهم، وكانت العلاقة بينه وبينهم أشبه ما تكون بتبادل الغزل، لكن باحتشام، ومن بعيد.

رغم الحرص المتبادل من قبلهم ومن قبله أن يكون الغزل على مستوى محتشم وموارب غير أن حادثة وقعت بدا من خلالها الغزل من جانبهم، مفضوحًا وعلى رؤوس الأشهاد!

وسأروي لكم، كيف وقعت هذه الحادثة:

في عام 1974، عقدت في الكويت ندوة كبيرة وشهيرة

لدى المثقفين العرب قاطبة إلى يومنا هذا، كان عنوانها: «أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي»، نظّمتها جمعية الخريجين، بالتعاون مع جامعة الكويت.

شنت مجلة **المجتمع** الكويتية - وكان يرأس تحريرها مشاري البداح - حملة إعلامية عاصفة ضخمة على الندوة، استمرت في أكثر من عدد، وصفوا فيها هذه الندوة في أحد الأعداد المخصصة للحملة بأنها مظاهرة ضد الإسلام، تنفق عليها الحكومة الكويتية!!! والعجيب أنهم استثنوا من حملتهم هذه النفيسي، بل إنهم نوّهوا - وجاء هذا التنويه على شكل استدراك - إلى أنه حاول «غير مرة أن يدفع المشتركين في الندوة إلى اتجاه إيجابي يحدد هوية الأمة ويبرز استقلالها»، وأشاروا إلى أنه في الجلسة الختامية أورد حديثًا لرسول الله ﷺ عن عقوبة الذين يقولون ما لا يفعلون. ولكن خلفيات المشتركين - بحسب ما قالوا - اثّاقلت بهم الأرض.

يجدر بي أن أبيّن حجم المغالطات التي انطوى عليها هذا التنويه الاستدراكي الذي جافى الأمانة والموضوعية والصدق في أكثر من جانب.

أولًا: للنفيسي في الندوة مداخلة يتيمة، وهذا عكس ما يُوحي به قولهم: «حاول غير مرة». .

ثانيًا: مداخلته اليتيمة في الندوة لا تؤدي إلى المعنى الذي

حاولوا أن يبرزوه، وسأورد معظم فقرات مداخلته ليكون الحكم للقارئ.

يقول في مناقشة لدراسة قدمها هشام شرابي في الندوة تحت عنوان «العائلة والتطور الحضاري في المجتمع العربي»، شارك فيها مع آخرين: «يتضح إعجاب الدكتور الشرابي في نموذج التربية الغربية... لا أؤيد فكرة استيراد أساليب التربية والتشريعات والقوانين، إذ إنها يجب أن تنبثق من ذات البيئة... إن المشكلة الأساسية هي مشكلة الهوية. نحن أمة بلا هوية، وإذا كنا مستقرين على هوية معينة، ولو كنا (كذا) نؤمن بالإسلام منهجًا حياتيًّا شاملًا لما اضطررنا للجوء إلى الأمثال الغربية والشرقية، ولكان بين أيدينا دستور (كذا) نعيش بمضمونه ونتحرك على منهجه. ولو كنا شيوعيين، لكان بين أيدينا البيان الشيوعي والآراء الماركسية نستوحيها في تطورنا الاجتماعي، لكنا لسنا مسلمين ولسنا شيوعيين، وما هذا النقاش إلا انعكاس (كذا) للضياع الذي تعيشه الأمة العربية».

ثم يختم المداخلة بالقول إن: «السؤال الأساسي الذي يواجهنا هو: هل يمكن أن نحدد هوية العربي المعاصر؟ إن ذلك يساعدنا في معرفة أساليب التربية والقوانين التي يجب أن تُطبّق في مجتمعنا وتحقيق الطموح والنصر الذي تستهدفه الأمة العربية».

إن معظم فقرات المداخلة - كما ترون - تعبر عن حيرة

وتيه يعوزها التحديد والحسم الفكري، ويتملكها اعتقاد حاسم بأن الهوية لا تكون إلا من خلال الإسلام أو الشيوعية!

فالمشكلة - كما يشخصها - ليست ما هي الهوية التي يجب وينبغي أن نكون عليها، وإنما هي أن نكون ذوات هوية تامة وصافية ونقية وكاملة، ولا يهم بعد ذلك إن كانت هذه الهوية، هوية عربية إسلامية، أو هوية أممية شيوعية!

المهم هو التمامية والشمولية في الهوية، فإما إسلام تام وصافٍ! وإما شيوعية نقية وكاملة!!

ثالثًا: إن الندوة كان فيها أوراق وتعليقات ونقاشات لأكاديميين ومثقفين أجلّاء، تفصح بجلاء ووضوح عن خيارهم الإسلامي. وقد اشتبك هؤلاء من منطلق خيارهم الإسلامي في أوراقهم وتعليقاتهم ونقاشاتهم مع المنحى العلماني الطاغي على أوراق الندوة بحوار علمي نقدي مفيد، لكن مع ذلك لم تستثنهم المجلة، كما استثنت النفيسي من حملتها.

السبب معروف، هو أن هؤلاء ليس لهم انتماءات لحركة الإخوان المسلمين، ولا يقدمون الثقافة الإسلامية من خلال رؤية الحركة وأقاويلها، بينما صاحبنا هو ابن الحركة وربيبها، وإن تخاذل في الندوة عن تقديم رؤيتها وأقاويلها!!

رابعًا: إن ما كان يجب أن يستدركوه على أنفسهم هو ادعاؤهم في العددين الأولين من الحملة على سبيل الإرجاف والتحريض أن إدوارد سعيد وبطرس بطرس غالي وصادق جلال

العظم[1] كانوا من بين المشاركين، على الرغم من أنهم لم يشاركوا، ولم يحضروا إلى الكويت أصلًا.

خامسًا: إن النفيسي إلى جانب شاكر مصطفى وعيسى العصفور وفيصل الحجي ومحمد ربيع ويوسف الجاسم، كان عضوًا في اللجنة التحضيرية للندوة.

وهذا يعني أنه كان متورطًا في ما أسموه، مظاهرة على الإسلام ومؤامرة على المسلمين!

وبالنسبة إلى اعتراضهم على الندوة - الذي جاء من بين جملة اعتراضات - بأنها: «خلت من وجود إسلامي حقيقي وعلى مستوى عالٍ، كمحمد البهي ومحمد قطب وضياء الدين الريس ومحمد محمد حسين»[2]. فكان يجب توجيه اللوم فيه -

---

(1) وجه الاعتراض على إدوارد سعيد وبطرس بطرس غالي وعلى أسماء أخرى - بالفعل - كانت حاضرة في الندوة ومشاركة فيها، كنقولا زيادة وقسطنطين زريق وأدونيس(!) ومجيد خدوري، أنهم نصارى.
ومن الأسماء السالفة ما اعتبروها أسماء خطيرة، كقسطنطين زريق ونقولا زيادة ومجيد خدوري وبطرس بطرس غالي.
أما وجه الاعتراض على صادق جلال العظم، فذلك لكونه «من العلمانيين الطاعنين بالدين»، وأدرجوا معه في هذه الخانة الكريهة اسمي نديم البيطار ومحمد ربيع.
وقد اعترضوا على آخرين لأسباب مختلفة، فزكي نجيب محمود لأنه «يخضع الدين للنظريات الفلسفية والدراسات الوضعية»، ومحمود أمين العالم، لأنه «من الذين يحملون فكرًا ماركسيًّا»، وعبدالله عبدالدايم وشاكر مصطفى، لأنهما «من الذين كانت لهم انتماءات حزبية سابقة».

(2) هذه الأسماء في ما عدا محمد قطب ليست من جماعة الإخوان المسلمين، ولا=

- حقيقة - إلى النفيسي لا إلى أحد غيره من المساهمين في الإعداد للندوة. ذلك لأنه من جهة عضو في اللجنة التحضيرية للندوة، ومن جهة أخرى يعرف أسماء المذكورين جيدًا وبالقدر الذي تعرفه مجلة المجتمع، صاحبة الحملة.

أما من جانبه هو، فلقد حافظ - والحق يُقال - على احتشام العلاقة بينه وبين التيارات الدينية، وحرص على إحاطتها بالكتمان، وكان يغازلهم بطريقة مستترة، يكنّي فيها ولا يُسمي.

يقول في كتابه **تثمين الصراع في ظفار**:

«إذا استعرضنا الآراء السياسية في منطقة الخليج إزاء كافة قضايا المنطقة لوجدنا أنها تنقسم إلى ثلاث شرائح فكرية: الشريحة الأولى، هي شريحة (الموافقين) على رأي السلطة طولًا وعرضًا. لقاء تامًّا بينها وبين مدخل السلطة للتعامل مع

= حتى من المتعاطفين مع أفكارها. هذا إذا استثنينا محمد ضياء الدين الريس الذي يمكن تصنيفه في بدايات مرحلته الأكاديمية بأنه كان من بين زمرة المتعاطفين مع الجماعة.

وعلى الرغم من الود المفقود بين جماعة الإخوان المسلمين والاسمين الآخرين، البهي ومحمد محمد حسين، فإن ذلك لم يحل من اعتماد كتاباتهما إطارًا مرجعيًّا في حقل التجاذب ما بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي الحديث، وفي مجال التأصيل المعاصر لشمولية الفكرة الإسلامية، وفي قضايا التحديث والتغريب والعلمانية والأصولية، والرد على آراء المجددين وشبهات العلمانيين الراديكاليين، وذلك نظرًا إلى ما تتمتع به كتاباتهما من قوة ومن تماسك بسبب الإعداد المنهجي الجيد الذي تلقياه في مضمار تخصصهما الأصلي في المرحلة الجامعية، وفي مرحلة الدراسات العليا.

القضايا. الشريحة الثانية: هي شريحة (المعارضين) لرأي السلطة طولًا وعرضًا.. جفاء وتضاربًا تامًّا بينها وبين مدخل السلطة للتعامل مع القضايا.

أما الشريحة الثالثة: والأعرض والأعمق فهي الشريحة المعتدلة (كذا)، والتي قد تلتقي مع السلطة في مساحات تفكيرية معينة وقد تتعارض معها في أخرى. وهي دائمًا - بما لديها من دراية ومرونة وقدرة على الحوار - مستعدة للاستماع والإنصات ثم تحدد موقفها دون تشنج - والملاحظ أن الشريحتين، الأولى (الموافقون)، الثانية (المعارضون) هما اللتان تلعبان دورهما على صعيد السياسة الخليجية، بينما نرى الشريحة الثالثة - الأكثر صحة وعافية سياسيًّا والأعرض عدديًا - تنزوي ولا يكون لها أي إعراب سياسي محدد. وإذا كان لهذه المنطقة أي مستقبل فإني مقتنع بأنه لن يبنى إلا على أكتاف هذه الفئة السياسية. وعليه فمطلوب من القوى المعتدلة أن تبدأ بممارسة دورها السياسي دون التلوث بالتفكير العنكبوتي[1] للموافقين

---

(1) وقفت حائرًا أمام هذا التعبير، وسألت نفسي هل يستخدمه النفيسي بمعناه القرآني، أم أنه يستخدمه بمعناه العلمي الحديث، فكما هو معلوم، أن العنكبوتية في المعنى القرآني تشير إلى مستويين: الأول، اتخاذ أولياء من دون الله، والآخر الهلهلة في النسج والضعف في الحياكة والوهن في الغزل أو البناء. وإن كان الأمر كذلك، فهو يريد أن يقول: إن الموافقين على رأي السلطة، قد اتخذوا من السلطة بموافقتهم لرأيها أولياء من دون الله (حاكمية وجاهلية المودودي وسيد قطب)، وإن تفكيرهم القائم على موافقة رأي السلطة على طول الخط، تفكير مهلهل وضعيف وواهن. =

على طول الخط، أو التفكير السراديبي[1] للمعارضين على طول الخط. هذه القوى المعتدلة أتوقع أن يكون لها دور أكبر في المستقبل القريب، أو هكذا ينبغي».

يعني بشريحة المعتدلين هنا، الإسلاميين والصحوة الدينية، التي في الوقت الذي خرج فيه كتابه **تثمين الصراع في ظفار 1975** - كانت قاعدتها الجماهيرية بدأت تتسع، وخطابها بدأ يعم.

ونلاحظ أنه أسبغ عليهم مدائح وزكّاهم على الآخرين، سواء أكانوا من ذوي الاتجاه الموالي للحكومات في بلدان الخليج أم من ذوي الاتجاه المعارض لها من القوميين واليساريين. فالإسلاميون - بحسب ما يرى - وسط بين هؤلاء وأولئك: إذ يلتقون مع السلطة في مساحات تفكيرية معينة، ويتعارضون معها في أخرى. وبما لديهم من دراية ومرونة وقدرة على الحوار ولكونهم - أيضًا - الأكثر صحة وعافية سياسيًّا، هم دائمًا مستعدون للاستماع والإنصات ثم تحديد موقفهم من دون تشنج.

= أما المعنى العلمي الحديث للعنكبوتية فيشير إلى صفات هي في غاية السوء، كالأنانية المدمرة أو القاتلة للشريك وللأبناء، اللؤم والغدر والسعة في الحيلة بنصب مصائد لا فكاك منها، القدرة على التسلق والوصول إلى الهدف . . . إلخ.

(1) التفكير السراديبي يعني به اليسار وفصائله في الخليج وفي بلدان الجزيرة العربية، وكان قد تحدث قبل النص الذي اقتبسه عن اليسار واتجاهاته بين القوى الدولية والقوى العربية لليسار، وبين يسار جذري ويسار إصلاحي.

والمستقبل، هذا إذا أريد لمنطقة الخليج مستقبل! لن يكون إلا على أكتافهم.

لكن هذا لا يعني أن الإسلاميين كانوا راضين عنه تمام الرضا، فحين عاد إليهم جرى ما يشبه كشف الحساب بطريقة ودّية وأخوية. ففي لقاء صحافي أجراه معه إسماعيل الشطي، رئيس تحرير مجلة **المجتمع** آنذاك، تحدث النفيسي في هذا اللقاء عن التزامه الشخصي بالإسلام كمنهج حياتي وخط فكري وحضاري، وعن تصوّره لكيفية قيام الدولة الإسلامية، وذلك من خلال التوكل على الله أولًا، ثم على منهج عمل وليس على ظروف قد تأتي وقد لا تأتي، فسأله الشطي: «طالما القضية بهذا الحجم، لماذا لم تتعرض لها عندما كان لك صوت يسمع من خلال أجهزة الإعلام؟ بل لماذا قضايا الدعوة الإسلامية غائبة تمامًا عن البرنامج المشهور: (المائدة المستديرة؟)»!.

وكانت إجابته عن هذا السؤال البسيط والمباشر، تعتمد على اللف والدوران، وعلى طرح الأمر ضمن تكتيكات باهرة واستراتيجيات بعيدة المدى رسمها لبرنامجه.

ففي الشق **الأول** من الإجابة تحدث عن غلبة الوعظ في تقديم الإسلام لدى الخطباء والكثير من المحاضرين الإسلاميين في السنوات الخمس عشرة الماضية (اللقاء تم في عام 1980، وبذلك يمكن تحديد تاريخ غلبة هذا الجانب من منظور النفيسي في تقديم الإسلام، بعام 1965!).

وفي الشق **الثاني** منها أوضح أن غلبة هذا الجانب فيه تجزيء للإسلام من شموليته، خصوصًا الجانب السياسي والاقتصادي منه، فطرح الدعاة والمحاضرين الإسلاميين - كما يقول - كان منصبًّا على المحرمات والمحظورات وعلى الجانب العبادي، «وإن طرحوا الجانب السياسي فيكون الطرح نظريًّا بعيدًا عن مشاكل الواقع لذلك صار الناس يحوّلون الموجة عندما يشاهدون واعظًا في التلفزيون لأنه لن يقول شيئًا جديدًا».

ولكي لا يحوّل الناس الموجة عندما يشاهدون برنامجه - وهذا هو الشق **الثالث** من الإجابة - قال: «كنت أتناول المشاكل السياسية والاجتماعية من خلال الواقع، وأناقشها نقاشًا موضوعيًّا لا يضرّ بالإسلام»!.

وعندها شعر أنه تمكن من استدراج الناس ونصب لهم الفخ بتقديم نفسه بأنه غير إسلامي! وهذا هو الشق **الرابع** من الإجابة - قال: «طرحت قضايا الإسلام وظهرت بانتمائي الفكري من خلال حلقة ظاهرة التدين».

إنني إلى الآن لم أفهم ما موجب هذا التقية؟ وما الداعي إلى هذه الإسلامية المحجبة، ولم أفهم ما الذي يجعله يكتفي بانتماء سلبي للإسلام، حيث يناقش المشاكل السياسية والاجتماعية - كما قال - نقاشًا موضوعيًّا لا يضرّ بالإسلام؟!

ففي السبعينيات وحتى في الستينيات كان للبرامج الدينية

جمهور عريض في العالم العربي، وفي الوقت الذي عاد فيه إلى الكويت في عام 1972، ثم عُرف اسمه إعلاميًا، كأستاذ جامعي ومحاضر ومقدم برنامج تلفزيوني شهير داخل الكويت، كان المد الإسلامي بدأ يتصاعد، وبلغ ذروته مع أواخر السبعينيات ومع مطلع الثمانينيات.

فلو كان - على سبيل المثال - معتنقًا للعقيدة الشيوعية، أو البهائية لقلنا إن هناك مبررًا علميًّا وتسويغًا موضوعيًّا لممارسة التقية والتدثّر بحجاب غليظ يستر ما هو مخبأ، فالمجاهرة بالشيوعية، أو بالبهائية حتمًا ستورد بصاحبها إلى التهلكة، لأن القوانين والأنظمة والحس الجمعي العام في بلاد الخليج والجزيرة العربية يجرم اعتناق الشيوعية أو البهائية، بل يستفزه ويشمئز منه.

إنها، فعلًا، مسألة محيّرة، وهي أبعد غورًا من هذه الإجابة الملتوية البائسة التي قدمها مفسرًا غياب قضايا الدعوة الإسلامية في نشاطه الإعلامي.

* * *

بعد سنة من حل مجلس الأمة الكويتي، قدم محمد الرميحي دراسة عنوانها: **الجذور الاجتماعية للديمقراطية في مجتمعات الخليج المعاصرة**، وطبعها في كتيب عام 1977.

تعرّضت الدراسة لشكل الحكم ومفهوم السلطة الشرعية ومفهوم المعارضة وشكلها وبُنى مجتمعات الخليج المعاصرة، وتطرقت للتحديث السياسي والتجربة الكويتية.

ومع أن الدراسة اكتست طابعًا أكاديميًا، إلا أنها أثارت سخط الحكومة الكويتية على كاتبها، فقامت بسحب جوازه.

وربما يرجع هذا إلى أن الرميحي قدم الدراسة في وقتٍ كانت فيه سماء الحكومة الكويتية مُلبدة بالغيوم، بعد قرارها القاضي بحل مجلس الأمة.

فتحت هذه الدراسة التي قدّمها الرميحي، وكان لها صداها القوي في المجتمع الكويتي، شهيّة النفيسي على أن يُقدّم هو الآخر دراسة، تعلو على دراسة الرميحي، من حيث تصعيد النبرة النقدية تجاه الحكومة الكويتية وتجاه الوضع السياسي والاجتماعي القائم في بلدان الخليج.

فانكبَّ في عام 1977 على عمل هذه الدراسة، وأتمّها في عام 1978، وبينما كانت الدراسة تحت الطبع ساورته مخاوف من عقابيلها الوخيمة عليه، فهاتف محمد الرميحي، وسأله عن العقوبة التي تعرض لها بعد أن نشر دراسته المُشار إليها آنفًا.

أخبره الرميحي بأن جوازه قد صودر، لكنه استطاع أن يسترده بعد مرور شهرين أو ثلاثة، وذلك بفضل الوساطات والشفاعات التي آتت بثمار طيبة عند الحكومة الكويتية.

فقال النفيسي، وكان قد أخبره بأمر الدراسة التي انكبَّ عليها، ما دام الأمر كذلك، فأنا على استعداد أن أتحمل مصادرة جوازي لفترة يسيرة!

هذا بعض ما حفّ بصدور كتابه الشهير: **الكويت والرأي الآخر**[1].

لكن رد فعل الحكومة الكويتية - وعلى غير ما يتوقع - جاء قويًا، فاستنادًا إلى مادة في قانون الخدمة والعمل الكويتي، عاقبته بفصله من عمله في الجامعة، وبحرمانه من العمل في المؤسسات الحكومية وبمصادرة جوازه، وذلك لمدة خمس سنوات.

في أوائل شهر أيلول/سبتمبر من عام 1979، وقبل حادثة اقتحام الحرم المكي والاستيلاء عليه، بما يقارب الثلاثة أشهر اعتقل النفيسي، بصحبة مجموعة من الكويتيين وشاب سعودي، وذلك في أثناء تسللهم إلى الأراضي السعودية، وبحوزته منشورات سياسية دينية، وكانت المنشورات عبارة عن رسائل جهيمان العتيبي الأربع ورسائل أخرى، ثلاث كتبها رفاق له في الجماعة السلفية المحتسبة.

وعندما سُئلوا عن جوازاتهم، وعن أوراقهم الثبوتية في

(1) هذا الكتاب وكتابان آخر له **مجلس التعاون الخليجي: الإطار السياسي والعسكري** و**عندما يحكم الإسلام**، صدرت عن دار طه في لندن، والحقيقة أن هذه الدار من الدور الوهمية التي تطبع في بيروت، وتزعم أنها تطبع في لندن، ومقرها هناك.

أثناء القبض عليهم، أجابوا: إنهم لا يحملونها، بل يرفضون حملها، لأنها تتضمن صورًا، والصور الفوتوغرافية حرام.

ماذا يقول النفيسي عن هذه الحادثة؟

للنفيسي أقوال عدة، تختلف باختلاف المقام الذي يكون فيه.

فمرة يقول: إن تسلله إلى الأراضي السعودية بطريقة غير مشروعة، أراد منه أن يسلّط الضوء إعلاميًا على قضيته مع الحكومة الكويتية، التي حُرِم فيها من جوازه، وتارة يقول خريج كلية فكتوريا والجامعة الأميركية وخريج الدراسات العليا في جامعة كامبريدج، الذي يتهم الآخرين بالأمية السياسية، بأن الأرض، كل الأرض، هي بلاد الله، ودخوله إلى أية بقعة فيها لا يحتاج إلى تأشيرة من سلطة أو سلطان على الأرض..

وحينًا يقول: إنه كان ذاهبًا للعمرة مع أصدقاء له، فاصطحبهم في رحلة العمرة شخص لا يعرفونه جيدًا، وكان يحمل معه صناديق، اكتشفوا في نقطة التفتيش السعودية على الحدود مع الكويت أنها معبأة بمنشورات سياسية..

وحينًا آخر، يقول: إنه اشترك في هذه الحركة، لكي يتعرض للاعتقال في السعودية، وهذا ما سيتيح له فرصة في أن يطلع على أحوال السجون السعودية، ويتأكد: هل معاملة المسجونين تتم وفق شرعة الإسلام، أم أنها لا تتم وفق هذه الشرعة؟

لندع تماليح النفيسي وتداليسه جانبًا، ونحاول أن نعرف أصل الحادثة من مصدر آخر.

في عام 1998، وكنت أتجاذب أطراف الحديث مع الباحث والصحافي ناصر الحزيمي عن الجماعة السلفية المحتسبة وعن ذكرياته معها، حيث كان في مطلع شبابه من أتباعها، فقال لي: «إن ع. س وكان يقاربه في العمر سافر مع عبداللطيف الدرباس - ع. س السعودي وعبداللطيف الدرباس الكويتي من أعضاء الجمعية السلفية المحتسبة - إلى الكويت وتمكّنا أن يدخلا بطريقة غير مشروعة، وحين وصلا إلى الكويت ترك الدرباس ع. س في عهدة جابر الجلاهمة، وهو من شخصيات الجماعة في الكويت.

وبعد فترة سمعت أن ع. س أودع في أحد سجون المنطقة الشرقية مع مجموعة من رفاقنا الكويتيين في الجماعة، وسمعت أن النفيسي القريب جدًّا من الجماعة في تلك الفترة كان بصحبتهم».

وأضاف ناصر قائلًا: «إن انضمام النفيسي إلى الجماعة كان مكسبًا كبيرًا، لكن كان هناك رأي يتردد حوله في أوساط السلفيين وفي مجاميع الإخوان المسلمين بأنه رجل متقلب، لا يثبت على رأي، ولا يستقر مع جماعة».

سألته: هل سبق وأن التقى النفيسي بجهيمان العتيبي؟

فأجاب: «لست متأكدًا، إلا أنه يُخيّل لي بأني سمعت بأن

جهيمان التقى بعبدالله في الكويت، وكان واسطة اللقاء الدرباس والجلاهمة، وكان من المقرر لولا أن قبض عليه في حادثة التسلل بطريقة غير مشروعة إلى السعودية، أن يلتقي بجهيمان مرة أخرى».

عائلة النفيسي

لقي النفيسي في أحد سجون المنطقة الشرقية معاملة كريمة، وفق ما رواه لبعض أصحابه، وأطلق سراحه بعد فترة وجيزة.

فعبدالله ينتمي إلى أسرة نجدية عريضة ومشهورة، هذه الأسرة هي أسرة النفيسة، وقد هاجر فرع منها بمعية الإمام عبدالرحمن آل سعود وابنه عبدالعزيز إلى الكويت في عام 1891.

وجده الثاني عبدالله حمد عبدالرحمن النفيسي المولود في الرياض عام 1861 والمقيم في الكويت، سبق وأن ولّاه الملك عبدالعزيز إمارة الجبيل في عام 1920، ثم بعد فترة عينه معتمدًا ماليًّا له في الكويت.

وقد توارث هذا المنصب جده المباشر عبدالعزيز وأبوه فهد إلى أن تنازل هذا الأخير عن هذا المنصب باختياره وإرادته. فالأسرة تعتبر من خاصة أسرة آل سعود ومن ضمن رجالاتها المقربين. وبرزت أسماء من الأسرة منذ الدولة السعودية الثانية (وهو أمر مسجل في موقع أسرة النفيسة على الإنترنت، وقد سجلت المعلومات باسم أحمد عبدالله عبدالعزيز النفيسة).

بعد إطلاق سراحه عاد إلى بلاده الكويت، ثم اتجه بعد

ذلك إلى جمعية الإصلاح الاجتماعي، وصار ينشر في المجلة الصادرة عنها، مجلة **المجتمع** مع محافظته على إبقاء حبل الود ممدودًا بينه وبين أتباع الجماعة السلفية المحتسبة من الكويتيين.

أول مقالة نشرها في مجلة **المجتمع** كانت بعد مضي ما يزيد على الأشهر الأربعة بقليل من فشل الاستيلاء على الحرم المكي.

كتب هذه المقالة لمناسبة مرور أحد عشر عامًا على صدور المجلة، وألمح في هذه المقالة إلى عراقة نسبه في جماعة الإخوان المسلمين، فبدأه بخليط غير واضح من ذكرياته عن الجماعة أيام دراسته الجامعية في لبنان.

وطرح فيها تمنيات على المجلة، وهي ما سنأتي على ذكرها عند عرض ومناقشة محاور فكره الرئيسة.

وبعد فترة زمنية قصيرة من كتابة هذه المقالة التعارفية، صار من كتبة المجلة، فتارة يكتب أعمدة صحافية على صفحتين، وتارة ثانية يكتب دراسات مسلسلة على صفحة أو صفحتين، وتارة ثالثة يكتب افتتاحيات المجلة وموضوعات أخرى مغفلة من الاسم.

شكّل هو ورئيس تحرير المجلة، إسماعيل الشطي، وآخرون من الإخوان المسلمين السوريين، والفلسطينيين والعراقيين، تيارًا سياسيًّا داخل جمعية الإصلاح الاجتماعي الإخوانية، وكان هذا التيار يختلف وخط التنظيم الدولي للإخوان حول مسائل أساسية منها:

- كان هذا التيار يناصر منهج العمل السياسي الذي تتبعه جماعات دينية منشقة عن الإخوان المسلمين وأخرى ناشئة بمعزل عنها، وكانت هذه الجماعات المنشقة والناشئة في السبعينيات ترى حتمية المواجهة مع الأنظمة السياسية العربية، وذلك من خلال الكفاح المسلّح وحرب العصابات.

- كان التنظيم الدولي للإخوان المسلمين وفروعه في البلاد العربية (باستثناء سوريا والسعودية) وفي بلدان أوروبا، مؤيدًا للثورة الإسلامية في إيران، ونذر نفسه لأن يكون في خدمتها، بينما هذا التيار لأكثر من اعتبار، (وهو ما سنتحدث عنه في حلقة قادمة)، كان غير مؤيد لها.

- كان هذا التيار، وانطلاقًا من التأييد السياسي والثوري للجماعات الجهادية والتكفيرية والانقلابية التي تؤمن بأولوية وضرورة العمل المسلّح وحرب العصابات، على الرغم من إخوانيته، يتقاطع - على نحو متشابك ومشتبك - مع الاتجاه الحديثي (نسبة إلى علم الحديث) السلفي، ومع المذهبية الحنبلية السلفية في بعض المسائل، وفي بعض الأمور.

وكان من واقع هذا التقاطع يحاول أن يجذبهم إليه فكريًا، وأن يحتويهم سياسيًا، للتخفيف من حدّة غلواء نقدهم المُحرِج على صعيد العقيدة والفقه والتفسير والحديث، لأفكار جماعة الإخوان المسلمين وأفكار زعمائها مثل الإمام حسن البنا وسيد قطب وأسماء أخرى.

من «المجتمع» إلى أحمد منصور

كان أحد جوانب هذا الجذب الفكري والاحتواء السياسي نشر انتقادات السلفيين (وبخاصة تلامذة الشيخ محمد ناصر الألباني) ملطّفة، لكن هذا التوجه لم يكن يروق لأعمدة الإخوان المسلمين الموالين للإمام حسن البنا والمحازبين لسيد قطب، فيحدث تدخل من أعلى المستويات، لدفع هذه الانتقادات وتفنيدها، وتضطر قيادات جمعية الإصلاح الاجتماعي وقيادات مجلة **المجتمع** إلى حسم الخلاف وإنهائه بالتدخل لصالح البنا ولصالح سيد قطب، وتقريع نقّادهما تقريعًا شديدًا.

وفيما يخص هذه القضية المتشابكة والمعقدة، التي لا أدّعي أن خيوطها تستبين أمامي على نحو واضح، أشير إلى أن مجلة **المجتمع** التي أُنشئت بأوامر من قيادات الإخوان المسلمين الذين كانوا خارج السجن في عام 1970، وكانوا يمثلون الخط التقليدي في الجماعة، تم الاستيلاء عليها من قبل الإخوان القطبيين المناصرين للحركات الدينية المتطرفة دينيًا وسياسيًا مع تولّي إسماعيل الشطي[1] لرئاسة تحريرها في 27 تشرين الثاني/

(1) يمكن القول إن إسماعيل الشطي هو أول رئيس تحرير فعلي لمجلة المجتمع من=

نوفمبر 1979، أي بعد استيلاء حركة جهيمان العتيبي على الحرم المكي بسبعة أيام.

في عام 1985 مع عودة الحياة النيابية إلى الكويت، تمكّن النفيسي ومبارك الدويلة وحمود الرومي من أن يفوزوا بمقاعد في مجلس الأمة بوصفهم مرشحي الإخوان المسلمين.

كان النفيسي، إضافة إلى كونه مرشح الإخوان المسلمين ومدعومًا من السلفيين، مساندًا من القوى القومية واليسارية، إذ أعطوه في منطقة مشرف التي ترشّح فيها أحد ممثليهم، وهو أحمد الربعي، من الأصوات ما يكاد يفوق ما ناله مشتركًا مع مرشحي التيارات الدينية. وهذه المعلومة أفصحت عنها مجلة **الطليعة** في سياق عتب رقيق أزجته له لمناسبة كلام قاله في مقابلة أجرتها مجلة **المجتمع** معه. كانت ترى فيه أن غضبه يجب أن يوجّه إلى التيار الديني، لا إلى تيار اليسار.

في عام 1987 أُقيل النفيسي من حركة الإخوان المسلمين،

= الكويت، فالاسمان اللذان سبقاه، مشاري محمد البداح (1970 - 1975) وبدر محمد القصار (1975 - 1979) على رئاسة التحرير فيها، كانا بمثابة الواجهة الكويتية المحلية لصحافيين وكتّاب من البلاد العربية.

وكانت هذه سنة إخوانية في بلدان الخليج، فمجلة **الأمة** ذائعة الصيت، التي كانت تصدر في قطر - على سبيل المثال - كان رئيس تحريرها القطري مجرد (كفيل ديني محلي) للإسلام وللمثقف الحركي صاحب المهام الدعوية العابرة للجنسيات والقوميات والقارات!

لعدم انضباطيته، ثم طفق يكتب نقده الداخلي للحركة الإسلامية المعاصرة، ممثلة بفكر الإخوان المسلمين.

في أثناء احتلال العراق للكويت، وفي أثناء عملية تحريرها من الاحتلال، كان العارفون بموقفه المعادي لأميركا والسعودية، ينتظرون الموقف الذي سيعلنه بصدد الاحتلال وبصدد عملية التحرير.

وفي حدود متابعتي لم يعلن عن موقفه إلا بشكل متأخر، وكان هذا الموقف متسقًا مع موقفه المعادي في أواخر السبعينيات وفي الثمانينيات لأميركا والسعودية. وللتعرف أكثر إلى موقفه من عملية تحرير الكويت والملابسات التي أحاطت بها، أُحيل القارئ إلى كتاب: **حوارات مع النفيسي، مناقشة لآراء د. عبدالله النفيسي** للكاتب والباحث الكويتي خليل علي حيدر، الصادر عن دار قرطاس.

أول لقاء لفت جمهور الفضائيات إليه هو اللقاء الذي استضافه فيه فيصل القاسم، صاحب برنامج «الاتجاه المعاكس» في قناة الجزيرة مع عمر الحسن 1998، وكانت الحلقة عن القمم الخليجية ومدى فاعليتها، وقد لفت إليه بسبب تهكّمه المتكرر بالشيخ عبدالعزيز بن باز، وتندّره على فقهه السياسي. وإمعانًا بالتهكم والتندر كان لا يسميه باسمه، ولا يذكر الصفة الاعتبارية التي يحملها، بل كان يتحفظ على تسميته بعالِم، وذلك بقوله أكثر من مرة: ما يسمى بعالِم الجزيرة العربية...

أما أكثر من استضافه، فهو أحمد منصور، الذي عمل في آخر الثمانينيات مراسلًا ميدانيًّا لمجلة **المجتمع** في أفغانستان، ثم تولّى بعد ذلك، منصب مدير التحرير فيها.

ظلّ الماركسية

جمعية الإصلاح الاجتماعي ومجلتها مجلة **المجتمع** اللتان تمثلان خط الإخوان المسلمين كانتا موجودتين في أثناء عودته من بريطانيا إلى الكويت في عام 1972، فلماذا حين استأنف إسلاميته من جديد في عام 1977 لم يتجه إليهما؟ خصوصًا أن الإخوان المسلمين تنظيم مديني، يعتمد على شريحة واسعة من الطبقة الوسطى وشرائح ما فوق الطبقة الوسطى، وهذا ما يتواءم مع شخص تلقّى تعليمًا راقيًا من قبل الجامعة وفي الجامعة وما بعد الجامعة، وابن عائلة ثرية، وإضافة إلى ذلك أنه كان ابنًا لهذا التنظيم.

ولماذا اتجه إلى الجماعات الدينية السلفية، والتي كانت جماعة جهيمان العتيبي أحد فصائلها المتشددة والمتطرفة وشبه الأمية؟

هذا السؤال واجهني وأنا أتتبع سيرته السياسية والعقائدية، وأمعنت التفكير فيه من زوايا عديدة، فماذا وجدت؟

وجدت أكثر من ناحية، فدعوني أقلّبها معكم:

أدرك النفيسي - وهو خير من يُدرك هذا الأمر - أنه لو

اتجه إلى جمعية الإصلاح الاجتماعي حين استأنف إسلاميته من جديد في عام 1977، لما حظي بموقع متقدم في تنظيم الإخوان المسلمين، على الرغم من كونه أكاديميًّا ومثقفًا مرموقًا وابن عائلة ثرية[1] لأسباب تتعلق بالتركيبة الهيكلية والتسلسل الرتيب والتراتبية الجامدة التي تحكم آليات القرار ومجريات التنفيذ في تنظيم الإخوان المسلمين. ولأسباب أخرى تخصه يعرفونها عنه، ويعرفونها عن نفسيته، التي منها أنه ذاتي[2] ومزاجي واستعراضي ومتقلّب وغير منضبط. وصفات كهذه لا تتلاءم والانضباط الحزبي الصارم الذي يحتاج، علاوة على ما هو غير موجود عند صاحبنا، إلى ذوبان الفرد التام في الجماعة.

أضف إلى ذلك أن النفيسي استأنف إسلاميته بطريقة ثورية لا بطريقة إصلاحية، وهذا ما لا يتفق والنهج التصالحي والتهادني الذي اتبعه تنظيم الإخوان المسلمين في السبعينيات، وذلك بعد أن تجرّعوا مرارات وويلات النهج التصادمي واستعمال القوة والعنف مع السلطة المصرية في حقبتها الملكية، وفي حقبتها الجمهورية.

---

(1) لهذا الاعتبار ثقله الراجح في ترقي العضو وصعوده في تنظيم الإخوان المسلمين، وقد أعلن عنه النفيسي بنفسه، لكن هذا الإعلان جاء متأخرًا، وذلك بعد فصله من الإخوان المسلمين في أواخر الثمانينيات.

(2) لمراعاة هذا الجانب عنده واستجابة له، كانت مجلة **المجتمع** عندما اتجه إلى الكتابة الأسبوعية فيها، تضع في أغلب أعدادها صورته على الغلاف الداخلي، ومما هو معلوم أن مثل هذا التصرف هو تصرّف غير مهني، وغير صحافي.

تنظيم الجماعة السلفية المحتسبة بقيادة جهيمان العتيبي، كان تنظيمًا بدائيًّا وهشًّا، وفقيرًا مدقعًا من الناحية المادية ومن الناحية النظرية، فخُيّل إليه أنه هو العجينة المناسبة التي ستتيح له أن يشكّلها ويصقلها كطليعة ثورية على النحو الذي يريده ويشتهيه.

ومن جهة ثانية، عنايته بمواجهة فكر حركة التحرر العربية وفكر الأحزاب الشيوعية العربية جعلته - وبشكل معكوس - أسيرًا للأبعاد المنهجية والثورية لمدارس العقيدة الماركسية المختلفة.

وكان تأثير هذه الناحية فيه قويًّا على مستوى عملي وآخر نظري، وقد برز هذا التأثير في أواخر السبعينيات.

وما يهمنا هنا تبيانه، المستوى العملي لهذا التأثير.

في آخر الستينيات، وفي أوائل السبعينيات لمع في أوساط المناضلين اليساريين في منطقة الخليج والجزيرة العربية اسم كويتي، هو أحمد الربعي. ولقد لمع اسم أحمد الربعي بسبب عملية انشقاق وانقلاب قادها هو ومجموعة من الطلبة والعمال من الصف الثاني في حركة القوميين العرب فرع الكويت، على قادة الحركة التقليديين والتاريخيين، ففي هذه العملية التي قادوها قاموا بفصل هؤلاء القادة، وأنشأوا تنظيمًا سريًّا بديلًا أسموه «الحركة الثورية الشعبية في الكويت».

وكان مبرر هذا الانقلاب وذريعة القيام بفصل القادة، هو تلكؤ القادة في تبنّي الماركسية اللينينية، واستثناؤهم الساحة

الكويتية من مد الكفاح المسلّح إليها، بدعوى خصوصية هذه الساحة؟

وأُسوة بباقي بلدان الخليج والجزيرة التي كان يجب أن تُحرر مما يسميه فروع حركة القوميين العرب وقياداتها اليسارية: بالأنظمة العشائرية، باشر الطالب ورفاقه القيام بأعمال عنف وإرهاب في الساحة الكويتية بهدف تغيير السلطة هناك عن طريق القوة.

لكن الحكومة الكويتية تمكّنت من اكتشاف هذا التنظيم السري، واعتقال معظم أعضائه، وتقديمهم إلى المحاكمة (راجع تفصيلات هذه القضية في كتاب **التوجهات الماركسية الكويتية**، لفلاح عبدالله المديرس والصادر عن دار قرطاس).

وكان أحمد الربعي من بين الذين تمكّنوا من الهرب والفرار، فذهب إلى عمّان، ومن الأردن ذهب إلى جبهة ظفار ليقاتل بمعية الحركة الثورية الشعبية في عُمَان والخليج العربي، لكن قوات السلطان أسرته وأودعته السجن، وسلّمته بعدها إلى الحكومة الكويتية، ليقدم إلى المحاكمة.

هذه الحادثة منحته وهجًا ثوريًا منذ سن مبكرة في حياته، وجعلته بعد مضي سنوات يقف على مقربة من عتاة المناضلين السياسيين في الكويت، وينافسهم على كراسيهم التي اهترأت من طول مكوثهم عليها.

يرى النفيسي في قرارة نفسه أنه أكثر أهمية، وأشد خطرًا

من الربعي، من ناحية عمق الثقافة، ومن ناحية قوة العضل الفكري، وكان يرمق بعين الإعجاب ومن بعيد تجربة عالمية حدثت لشخص آخر في الستينيات، كان يطمح لأن يوضع في مصافه لا في مصاف الربعي.

هذه التجربة هي تجربة ريجيس دوبريه، الشيوعي الفوضوي المتطرّف صاحب كتاب **ثورة في الثورة**، الذي قرن القول بالعمل، والشعار بالممارسة، والتنظير بالتطبيق، وذلك عندما لم يدعُ للثورة وللثورية وهو لا يبارح مكانه، ولم ينتظر الظروف الموضوعية المواتية لإنضاج (الحالة الثورية) في بلده فرنسا وفي البلدان الأوروبية المجاورة لها، بل ذهب إليها في أميركا اللاتينية، ليلتحم بها مباشرة ويقاتل ضمن صفوفها هناك من أجل تحقيق الثورة العالمية في أنحاء المعمورة على ركائز الإمبريالية العالمية وعلى مداميكها وتحطيمها إلى آخر ركيزة، وتدميرها إلى آخر مدماك.

تخيَّل النفيسي وهو يتأبط كتابه النضالي **الكويت والرأي الآخر**، أن يكون هو ريجيس دوبريه! ويكون جهيمان العتيبي تشي غيفارا!!

موقف «الطليعة» و«المجتمع» من جهيمان العتيبي

استكمالًا للمرحلة الجهيمانية في حياة النفيسي لعله من المفيد والمناسب أن نقف قليلًا على موقف اليسار الكويتي وموقف الإخوان المسلمين في الكويت من هذه الحركة وحدوثها، للأسباب التالية:

- إن هناك وشيجة تربط الكويت بهذه الحركة، فهناك كويتيون كانوا أعضاء في الحركة، ورسائل الحركة طبعت في الكويت، وكانت تُهرّب منها إلى السعودية.

- إن النفيسي (ريجيس دوبرييه هذه الحركة) كانت له قدم صدق عند مجموعة **الطليعة** عندما حدثت الحركة، وله قدم أخرى غائرة في جمعية الإصلاح الاجتماعي بعد حدوث هذه الحركة.

إن مجلة **المجتمع** كانت متعاطفة مع حركة الجماعة الفنية السرية، بقيادة صالح سرية 1974 ومع جماعة التكفير والهجرة، بقيادة شكري مصطفى 1978 وحركة جهيمان العتيبي جاءت ضمن هذا الخط الديني والسياسي والاجتماعي المتطرف.

كنت أعرف عن طريق الباحث والصحافي ناصر الحزيمي أن رسائل الحركة السبع قد طبعت في مطبعة الطليعة التي تصدر عنها مجلة الطليعة التي هي منبر اليسار العام في الكويت، فسألت أكثر من شخص من مجموعة الطليعة، عن حلقة الوصل بينهم وبين الجماعة السلفية المحتسبة. وذلك لكي أهتدي من خلال الإجابة إلى اسم الشخص الذي دل هذه الجماعة على درب الطليعة.

الإجابة كانت واحدة، وهي أننا لا نعرف شيئًا عن هذا الموضوع، وقد طبعنا الرسائل لأسباب تجارية.

الحق، إن هذه إجابة غير مقنعة من وجوه عدة، **أولًا**، هم ليسوا جمعية تجارية يهمها الربح ولا شيء آخر غير الربح. **ثانيًا**، هم - أيضًا - ليسوا جهة ثقافية وعصبة فكرية تؤمن بحرية الثقافة وتعدد الفكر وتنوّعه حتى لو جاء مخالفًا للقواعد الأصلية لثقافتهم ولفكرهم. **ثالثًا** - وهذا هو مربط الفرس - هم جهة سياسية وعقائدية مغلقة ومحدودة الأفق، تضيق بالرأي الليبرالي، فما بالك بالرأي الديني المتزمّت والمتطرف.

وإن نشروا - بحسب ما يعبّرون - كلامًا فيه لوثة ليبرالية أو قولًا فيه رجعية دينية، فما ذلك إلا لأنه يخدم رسالة يرون أنها تتقاطع والرسالة الكبرى التي نذروا أنفسهم لها، ألا وهي تحقيق الثورة العمالية وشن الحرب على الجيوب الدينية الرجعية وعلى

بقايا الإقطاعية المتعفنة وعلى الرأسمالية المتكرشة، ومقارعة الإمبريالية العالمية وإفناء كومبراديورياتها المحلية. . .

لأدع الحزيمي مرة أخرى يقول لنا ما يعرفه عن الملابسات التي أحاطت بطباعة الرسائل في الكويت.

يقول الحزيمي: «بحدود ما أعرف أن الذي تولّى مهمة طباعة الرسائل، هو الكويتي عبداللطيف الدرباس، فذهب أولًا إلى دار القبس، لكن وجد أن تكاليف طباعة الرسائل تفوق قدرة الجماعة المالية.

ثم ذهب إلى مطابع أخرى، فصادفته المشكلة نفسها، ولا أعرف من أرشده إلى دار الطليعة، التي تقبّلت أن تطبعها له بسعر التكلفة»!

ويضيف الحزيمي قائلًا: «إن النسخ الأولى من الرسائل كانت تتضمن معلومة تفيد بأن الرسائل كانت مطبوعة في الطليعة، ولدواع أمنية كنا نكشط هذه المعلومة بمزيل قبل توزيعها كمنشورات».

هذه توطئة كان لا بد منها، لفهم أفضل لموقف مجلة **الطليعة** والذي سأعرض له.

مغالطات مجموعة «الطليعة»

تناولت مجلة **الطليعة** حادثة الاستيلاء على الحرم المكي، التي استمرت مدة ستة عشر يومًا في ثلاثة أعداد.

في العدد **الأول** عرضت لهذه الحادثة في كلمة التحرير، فوجّهت لومًا للصحافة الكويتية بأنها اكتفت بالاستماع إلى البيانات الرسمية من دون أي عمل من جانبها لتقصّي الموضوع، أو لجمع المعلومات.

وفي العدد **الثاني**، وفي كلمة التحرير أيضًا، ناقشت وزير الإعلام السعودي آنذاك، محمد عبده يماني في قوله: إن بعض وسائل الإعلام التي تناولت حدث الحرم المكي بالتحليل والتعليق تحاول الدس والإساءة باختلاقها أنباء وتحليلات بعيدة عن الواقع ولا تتفق مع الحقيقة في شيء. وألقت باللائمة على السعودية لأنها لم تتح لأي جهة إعلامية فرصة متابعة الحدث على أرض الواقع، فكانت التصريحات الرسمية هي المصدر الإعلامي الوحيد..

أما في العدد **الثالث**، فكانت كلمة التحرير، وكان موضوع الغلاف مخصصًا لهذا الحدث.

وفي ما يلي الملاحظات التي يمكن تسجيلها على الكلام الوارد في أعداد **الطليعة** الثلاثة:

- **الطليعة** نفسها هي مصدر معلومات، فهي طبعت الرسائل وتعلم بأمر هذه الجماعة، فلماذا لم تغطِ الحادث وفق المعلومات المتوافرة لديها عن هذه الجماعة وعن رسائلها؟!

- تحفّظت **الطليعة** في موضوع غلافها على وصفهم بالخوارج والمتعصبين، بحجة أن البيانات الرسمية قالت عنهم ذلك، وبالتالي، وكما وضّحوا «لا يمكن اتخاذ موقف بناء على البيانات الرسمية، خاصة أن الشعب في هذه المنطقة يتشكك كثيرًا في البيانات الرسمية»!!

وفي الملاحظة الأولى أشرنا إلى أن خبر الجماعة اليقين كان عندهم، وأن رسائلها كانت بحوزتهم، وكان من حق القارئ عليهم ما دام الأمر كذلك، وبحكم أنهم إعلام غير رسمي (صادق وأمين وموضوعي!) أن يفتوه بما توقفوا فيه، بورع مصطنع وتقوى زائفة.

- موضوع الغلاف وهو يتحدث عن التعليم الديني ومخرجاته في السعودية، قسّم المخرجات إلى تيارين: تيار ديني متعصّب يستفيد من التعليم المنغلق وغير المفتوح على الفهم الحقيقي للإسلام ويقلبه لصالح الحديث عن مقاطعة المنجزات الحديثة والانغلاق والالتفاف إلى الماضي. وتيار آخر فهم الدين الإسلامي فهمًا صحيحًا في أشكاله السياسية والاجتماعية

والاقتصادية ومقارنته بالوضع القائم، الذي هو ليس - في نظرهم - على مستوى ما يُدّعى من الحفاظ على الشريعة.

التيار الثاني من الملامح التي ذكرها موضوع الغلاف هو - وإن لم يسمِّه - تيار الصحوة الإسلامية الذي يُمثِّل عصبه الفكري الرئيس، فكر الإخوان المسلمين.

وهذا التيار - كما هو معلوم - بقضه وقضيضه كان موجودًا في الكويت، وكانت مجلة **الطليعة** من المناوئين والمحاربين لأشكاله السياسية والاجتماعية والاقتصادية المتحدة فيما تقدم، فلماذا هذا الكيل بمكيالين؟!

ففي الكويت - وبحسب ما يقول ركام من أعداد مجلة **الطليعة** - يفهم تيار الصحوة الإسلامية، الإسلام فهمًا مغلوطًا وشائنًا، وفي السعودية - وبحسب الكلام الآنف - يفهم التيار نفسه، الإسلام فهمًا صحيحًا ومعقولًا!

خلاصة القول، إن مجلة **الطليعة** في تغطيتها هذا الحدث عبّرت عن تعاطف ملتوٍ مع جهيمان العتيبي، وفي خضم هذا التعاطف الملتوي، أزجت تقريضًا مجانيًا لتيار الصحوة الإسلامية، لا لشيء سوى أن هذا التيار في ذلك الوقت كان يحمل في بعضه صفوفه بذرة معارضة سياسية.

كان هذا التعاطف ملتويًا لأسباب لا أظنّها تَخفى على المدرك اللبيب للحدود التي يقف عندها اليسار الكويتي ولا

يتخطاها في التعبير عن عواطفه الجياشة ناحية النظام السياسي السعودي!

وإلا فموقف مجلة **الطليعة** هو جزء من الموقف العربي اليساري العام الذي أيّد علانية، ومن دون مواربة في كثير من قطاعاته، حركة جهيمان العتيبي مع أنها - ليس بمقاييس العصور الحديثة وبمعايير العالم الحديث وحسب، بل حتى بمقاييس الإسلام وبمعايير عصوره التاريخية الزاهية والمتطورة - حركة موغلة في الظلامية والرجعية والتخلّف والجهل..

أسبغ في أدبياته على جهيمان وصف الشهيد وراح يتحذلق بأن وراء حركته تململًا وتبرّمًا من تبعية السعودية في نظامها السياسي والاقتصادي للنظام الكولونيالي الإمبريالي إلى آخر هذه التخاريف الإسقاطية والمتعسفة.

كان هذا التأييد يتغذّى ويقتات في قطاعات اليسار على تعاظم ظاهرة التسييس فيه، فكان أي شخص وتيار معارض أو معادٍ للنظام السياسي في السعودية وفي أميركا، هو - بالضرورة وحتمًا وفق هذا المنطق السطحي والضحل والغبي - واع ومتنور وطليعي وتقدمي!

هذا عن موقف مجلة **الطليعة**، فيا تُرى ماذا كان موقف ضرّتها الشرسة، مجلة **المجتمع**؟

«المجتمع» وجهيمان

في الأيام الأولى من وقوع حادثة الاستيلاء على الحرم المكي، وفي تعليقها الأسبوعي ترددت مجلة **المجتمع** بأن تتخذ موقفًا واضحًا، فجعلت موقفها - كما نقول بالدارجة - على شارعين..

تقول المجلة في تعليقها الأسبوعي: «ونحن أمام هذا الغموض لا يسعنا أن نكوّن رأيًا أو حكمًا واضحًا، فالأصل في التصرف السليم هو أن نتبيّن الأخبار، ونتثبت منها مهما كان نوع المصدر، هكذا علّمنا الله تعالى، كما أننا نظن أن هناك سلطات قضائية مهمتها الإدانة والتبرئة لما يجتمع لديها من أدلة وشواهد، وهي تتحمل هذا العبء!!».

ثم أوردت نصوصًا من الحديث النبوي تفيد بتحريم الاقتتال في الحرم المكي، وجعله مكانًا للنزاعات الدموية، لكنها أردفتها بتفصيل مشكل، من الناحية الفقهية، فحوى هذا التفصيل الفقهي المشكل، هل يجوز للسلطات إذا ما لجأ الخارجون عليها إلى الحرم المكي، أن تقاتلهم أم أنه يُحرّم عليها ذلك؟

سردت قول الفقهاء القائلين بمقاتلتهم، وأعقبته بقول

الفقهاء المعترضين على مقاتلتهم والذين يرون التضييق عليهم إلى أن يرجعوا إلى الطاعة. والحق أن هذا التعليق كان مُربِكًا ومُرتَبِكًا ويتسع لتأويلات متناقضة ومتدابرة، ويصلح أن ينفخ جوقة أهل الحداثة فيه مزامير الهيرمونولوطيقا إلى ما لانهاية.

في الأعداد التالية لهذا العدد انشغلت المجلة برد تهمة إلصاق ما حدث بالإخوان المسلمين، والرد كذلك على من رأوها فرصة سانحة لقرع أجراس الخطر للتنبيه أن صهيل العمل الإسلامي الحركي لن يسكن إلا حين يُطاح برؤوس السلطة في الإعلام العربي، ولا فرق في ذلك بين سلطة إسلامية وسلطة علمانية.

وفي ظل هذه المماحكات والافتراءات المتبادلة اتهمت المجلة في أحد أعدادها الحكومة السورية بأنها ضالعة فيما حدث!

وفي عدد آخر اتهمت جورج حبش، زعيم الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين، أنه هو الذي أمد جماعة جهيمان بالأسلحة، وأن هذه الأسلحة دخلت إلى السعودية عن طريق حاويات نقل الخضروات والفواكه القادمة من لبنان، وذكرت أن جناح العمليات التابع للجبهة الشعبية هو الذي أشرف على وضع خطة الاستيلاء على الحرم المكي!

وقد أسندت المعلومة الأخيرة إلى صحيفة الأوبزيرفر البريطانية.

وآمل ألا يفغر القارئ فاه مما قالته **المجتمع** فأول ما حصلت الحادثة حامت شبه حول جهات متنافرة ومتناقضة، وكان الاتحاد السوفياتي والدول العربية التقدمية المجاورة ودوائر اليسار في منطقة الخليج والجزيرة العربية من ضمن الجهات المتنافرة والمتناقضة.

وكان منشأ حومان الشبهة حولهم توافر معلومات متناثرة لدى الاتحاد السوفياتي عن بعض ما يحيط بالحركة، ولقد توافرت له هذه المعلومات المتناثرة - بحسب ما أتصور - من خلال الطرق التالية:

- كان هناك عدد لا بأس به من أتباع الحركة من مواطني اليمن الجنوبي.

- كان اليمن الجنوبي أحد المصادر التي اشترت منها الحركة أسلحتها وعتادها العسكري.

- كان حزب العمل الاشتراكي في الجزيرة العربية، الذي هو فرع محلي للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (جورج حبش) في السعودية، يُساهم في توزيع رسائل الحركة ضمن منشوراته السياسية السرية الخاصة به.

وبخصوص ما أشارت إليه مجلة **المجتمع** نقلًا عن **الأوبزيرفر** البريطانية، من أن جورج حبش قد أمدَّ جماعة جهيمان بالأسلحة، فهذا أمر غير مستبعد، لكن في حدود المعلومات المتوافرة لدي أن الحكومة السعودية في ذلك التاريخ

أو بعده بقليل تمكّنت من اكتشاف الأسلحة مخبأة على حدودها الشمالية، تبين فيما بعد أنها تخص حزب العمل العربي الاشتراكي في الجزيرة العربية.

ولا غرابة أن يتواطأ اليسار السعودي مع هذه الحركة، فهناك تواطؤ آخر أكثر فانتازية، فقائد الاضطرابات السعودية في منطقة القطيف والمتزامنة مع الاستيلاء على الحرم المكي، على الرغم من جعفريته الإثني عشرية، رفع جهيمان إلى مرتبة مناضل قديس، وراح يبحث له عن أوجه شبه مزعومة بقائد الثورة الإسلامية الإيرانية الإمام الخميني، وذلك بالتلفيق أن الأول هو صدى ورجع الأخير في المضمار السُّنّي الحنبلي!

«المهدوية» والإسلاميون

ترى لو كانت حركة جهيمان العتيبي في بلد غير السعودية، ولنقل في مصر مثلًا، هل كانت مجلة **المجتمع** ستتعاطف معها عيانًا بيانًا؟ وماذا لو كان ادعاء المهدوية جاء من قبل شخص مزكّى في أوساط الإخوان المسلمين، هل ستبايعه مجلة **المجتمع** أم أنها ستتردد في ذلك؟

قياسًا على تحليلاتها وتعليقاتها على أحداث الكُلّية الفنية العسكرية، وعلى اختطاف جماعة التكفير والهجرة[1] لوزير الأوقاف المصري الشيخ محمد حسين الذهبي، ومن ثم اصطدام الجماعة بالسلطة المصرية، أقول إجابة عن السؤال الأول: إنها ستتعاطف مع هذه الحركة، وستقول إنها استدرجت للصراع، وإن الصراع فُرض عليها، وإن تطرفها كان رد فعل على تعسف السلطات المصرية واستبداديتها . . . إلخ.

(1) إسماعيل الشطي كان يعرف شكري مصطفى معرفة شخصية إبان دراسته الجامعية في القاهرة، وقد كتب موضوعين في مجلة **المجتمع** قبل حادثة الحرم المكي عنه، تحت عنوان «الحركة الإسلامية بين التطرف والتفريط»، وفي حدود ما قرأت عن جماعة التكفير والهجرة لاحظت أن الباحثين فيها غافلون عما كتبه الشطي من واقع معرفته الشخصية بزعيمها.

وإجابة عن السؤال الثاني، أقول: إنها حتمًا ستبايعه بالمهدوية، أقول هذا في ضوء بحث أعدّه إسماعيل الشطي عن «حقيقة قضية المهدي»، ونشره في مجلة **المجتمع** لمناسبة زعم جهيمان العتيبي أن محمدًا القحطاني هو المهدي المنتظر.

أحد الافتراضات التي طرحها الشطي في بحثه ورجّحها، أن يكون المهدي من بين المنضوين في الحركة الإسلامية، فإحدى أماراته أن «يكون غير محمود السيرة، فيصلح الله حاله، وينضوي في الحركة الإسلامية (رحلتي من الضلالة إلى الهداية)، ويقودها إلى النصر وسيحل المشاكل الاقتصادية التي تخنق العالم اليوم (الحل الإسلامي للمديونية العالمية) .. كما أنه سيوجد مناخًا سياسيًّا نظيفًا يعتمد على شرف الكلمة والمروءة والشهامة، ويُعطي الناس منحًا (يوزع شرهات ويستقطب المثقفين ماليًّا، كما هو حادث في الأنظمة السياسية العربية وفي منظمة التحرير الفلسطينية) أكثر مما يعطيهم ديونًا وسُلفات».

وفي خاتمة بحثه، وهو يضع قضية المهدي - حسبما يعتقد - في إطارها الصحيح، يؤكد مرة أخرى ما قاله في تضاعيف بحثه، فيقول: «ما ثبت من الأحاديث يخبرنا أن المهدي رجل من رجالات الحركة الإسلامية، يقودها إلى النصر، ثم التمكين (وصول الحركة الإسلامية إلى سدة السلطة)، فيحكم البلاد العربية (الدولة العربية الواحدة)، وتتم له

البيعة، ثم يقود الأمة العربية لاستنقاذ الأمة الإسلامية (الوحدة العربية طريق للوحدة الإسلامية، وأن خلافة المسلمين لا تكون إلا للعرب)، ويحكم بالقرآن والسُّنّة ويُحقق العدالة الاجتماعية والمساواة والحرية (شعار الثورة الفرنسية مع حذف المؤاخاة + شعار الثورات الاشتراكية) وكل الشعارات المطروحة لإنقاذ الشعوب (الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا؟) والتي لا تصطدم مع الإسلام، وتكون مدة حكمه سبع سنوات (غير قابلة للتجديد وللتمديد).

ما فات الشطي في بحثه الشيّق والطريف هو أن يستقرئ بعض الملامح العملية للمهدي القادم من جنبات الحركة الإسلامية، فيُحدد لنا جنسيته، هل سيكون مصريًّا أم سوريًّا أم سودانيًّا أم أردنيًّا أم عراقيًّا أم من أقطار المغرب العربي؟ أم أنه سيكون مصريًّا متجنسًا، إما بالجنسية السعودية، وإما بالجنسية القطرية، أم أنه عراقي متجنس بالجنسية الكويتية؟! وأين سيكون مقر قيادته المهدوية، هل ستكون القاهرة؟

وهل سيكون مهدي الحركة الإسلامية مُختلفًا عليه أم لا؟ وذلك لأن أعضاء اللجنة التأسيسية وأعضاء مجلس الشورى في التنظيم الدولي للإخوان المسلمين بأغلبيتهم المصرية، سيقولون لا بد (وحتمًا) أن يكون مصريًّا ومقرّه القاهرة، والآخرون من بقية الأعضاء من الجنسيات العربية الأخرى سينازعونهم هذا الأمر، فكل منهم يُريد أن يكون المهدي من جنسيته ومقرّه في بلده،

وسيسبحون في فلك من التنظير مفاده أن الإقليم - القاعدة (أو بروسيا الدولة المهدية) ليس بالضرورة أن يكون مصر.

هذه الأسئلة التي أطرحها مستلّة من واقعة اختلافات في شعبة في التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، ولم يصلوا إلى الآن فيها إلى كلمة سواء.

الشطي والنفيسي ونايف بن عبدالعزيز

ذكرنا أن النفيسي حين ألّف كتابه الصاخب: **الكويت والرأي الآخر** لم يكن يتوقع أن يكون رد فعل حكومته حادًّا وحاسمًا، فيُفصل من عمله في الجامعة، ويُحرم من العمل في المؤسسات الحكومية، ويُسحب منه جوازه.

إذ كان يتوقع، وذلك قياسًا على ما حدث مع الرميحي، أن العقوبة لن تتعدى سحب جوازه، وأن الجواز سيُعاد إليه بعد بذل وساطات وشفاعات في غضون فترة وجيزة..

لكن هذا الأمر الذي كان يتوقعه لم يحدث، فضاقت به دنيا الكويت، ودنيا الكويت - كما نعلم - ليست مكانًا رحبًا ولا جغرافيًّا مديدة، فلم يطق صبرًا على نفاد المدة القانونية المحددة للعقوبة، وكانت - كما سبق أن ذكرنا - خمس سنوات.

ففكر في حيلة يسترد بها جوازه، وكانت الحيلة التي فكّر فيها - والحق يقال - حيلة شريفة، إذ ادعى أنه بحاجة ماسة للجواز، لأنه يريد أن يذهب إلى مكة لأداء العمرة، فألحّ أهل الخير وأصحاب المعروف على الحكومة الكويتية أن تعيد إليه جوازه.

وبالنظر إلى نبل الغاية من استرداد الجواز، تلطّفت

الحكومة الكويتية وأصدرت له بصورة استثنائية جوازًا جديدًا، على الرغم من أن العقوبة الصادرة بحقه لم يمض عليها سوى ما يقارب السنة.

وفيما أعتقد أن الحكومة الكويتية تغاضت متعمدة عن التدقيق في تسويغه لحاجته إلى الجواز، وإلا فهي تعرف أن هناك عقبة أخرى تحول بينه وبين الهدف المعلن من حاجته إلى الجواز.

هذه العقبة هي عقبة الحكومة السعودية، إذ إنه لا يمكن أن يعتمر وهو لم يحل بعد مشكلته معها، فاسمه مدرج على لائحتها السوداء، بسبب محاولته التسلل إلى أراضيها بصورة غير مشروعة ومن دون حمل وثيقة سفر.

فور تسلّمه الجواز في عام 1980، غادر إلى بريطانيا وشيعته بقلب مفطور - وهنا المفارقة - مجلتان تنظر كل واحدة إلى الأخرى على أنها أشد الخصوم وألد الأعداء. هاتان المجلتان، هما: مجلة **المجتمع** ومجلة **الطليعة**.

وفي بريطانيا درّس لمدة سنة واحدة في جامعة إكستر[1]، ثم ذهب إلى جامعة الإمارات العربية المتحدة في مدينة العين

(1) عندما انتقل النفيسي من جامعة «إكستر» البريطانية إلى جامعة الإمارات العربية المتحدة، كتبت مجلة **المجتمع** كلامًا نائحًا بما معناه أن عروضًا توالت عليه من جامعات أوروبية وأميركية، لكنه رفضها وفضّل أن يدرّس في بلد عربي قريب من بلده الكويت. =

ودرّس هناك بين عامي 1982 و1984. وفي منتصف عام 1982، زار صاحبه وصديقه إسماعيل الشطي رئيس تحرير **المجتمع** الرياض، وكانت الزيارة بغرض إجراء لقاء صحافي مع الأمير نايف بن عبدالعزيز، وزير الداخلية السعودي، والتشفّع لديه في رفع اسم النفيسي من القائمة السوداء.

حدثني الشطي في أثناء زيارة أخرى له إلى الرياض ضمن وفد إعلامي كويتي في منتصف الثمانينيات، وكنت في غرفته بفندق الإنتركونتيننتال، بغرض إجراء لقاء صحفي معه لمجلة **اليمامة**، أنه لم يتوقع أن يحقق الغرض الثاني من زيارته، بيسر وسهولة. فقال: بعد أن انتهى الحوار الصحافي مع الأمير نايف، فاتحته بموضوع النفيسي، وقلت إن الرجل يريد أن يزور السعودية بغرض العمرة، وكله أمل منكم أن تتجاوزوا عن الحماقة التي ارتكبها.. فرد الأمير علي قائلًا: البلد مفتوح أمام الدكتور عبدالله النفيسي في أي وقت يشاء زيارته، سواء أكانت زيارته بغرض العمرة أم الحج أم الزيارة العادية. فالبلد - وإن حمل الجنسية الكويتية - بلده، ونحن ننظر إليه على الرغم مما ارتكبه في حقنا من خطأ مشين، بأنه أحد أبنائنا، الذين وإن أساءوا، نقابلهم بالصفح الجميل وبالعفو الكريم.

= ولي أن أوضح هنا أن في جامعة «إكستر» كرسيًا يرعاه الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان وينفق عليه، وعلى هذا الأساس درّس النفيسي في هذه الجامعة، وهذا ما يفسّر لنا انتقاله من «إكستر» إلى جامعة الإمارات العربية المتحدة.

هذا ما كان من أمر شفاعة الشطي للنفيسي عند الأمير نايف بن عبدالعزيز. أما اللقاء الصحافي الذي أجراه الشطي مع الأمير نايف فلقد اتسم بالصراحة الشديدة من قبل المحاوِر والمُحاوَر.

وفي تقديري أن هذا اللقاء، يُعدّ وثيقة مهمة لمن أراد أن يتتبع الفكرة التي من خلالها انزاح تيار الصحوة الإسلامية من خانة الطاعة والموالاة إلى خانة المعارضة والخروج.

ولصلة ما نحن الآن بصدده (وهو علاقة النفيسي بحركة جهيمان العتيبي وموقف مجلة **المجتمع** من الحركة)، سأقتصر على إيراد مقطع واحد من اللقاء، جرى فيه الحديث عن جهيمان العتيبي وعن حركته.

يعلل الشطي ظهور حركة جهيمان بغياب مؤسسات وهيئات سياسية واجتماعية وفكرية مسموح لها العمل بمعزل عن الحكومة في المجتمع السعودي، وفي سؤال استدراكي له، قال للأمير نايف: السياسة التي تتبنونها هي التي ساعدت على نمو تنظيم جهيمان تحت الأرض، وأدّت في النهاية إلى تلك المأساة الأليمة المعروفة التي روّعت أمن الحرم الشريف.

فأجابه الأمير قائلًا: «التنظيم الذي سمّيتموه تنظيم جهيمان، وأنه تنامى تحت الأرض كنا نعرفه، ولم يكن تحت الأرض، بل كان بيننا وبينهم حوار، وفي مكتبي هذا كانوا يناقشونني، وهم

يعادون كل الجماعات الإسلامية، وقالوا لي بنص العبارة: نحن ضد التيارات التي خرجت في العالم الإسلامي، نحن سلفيون.

وأتذكر أنني أجبتهم أن الدولة كلها سلفية، ونحن تجمعنا السلفية، لكن تطرّفهم دفعهم إلى النهاية المعروفة.

وبدلًا من أن يكونوا أعوانًا للدولة والدولة عونًا لهم، أصبح العكس.. عن لجوئهم إلى العنف، فقد كنا نتوقع ذلك، ولكن لم نتوقع أن يصل بهم الجنون إلى استخدام الحرم الشريف للأغراض السياسية المسلّحة. كنا نتوقع - كما يلجأ البعض إلى العنف - أن يتوجّهوا إلى مقر الحكومة، لا إلى أي مكان آخر، أما بيت الله فهذا لم يكن بالحسبان.

الحقيقة أن قرارهم باستخدام الحرم اتخذ بشكل سري، ولفترة قصيرة جدًّا قبل الحادث، ولم يعرفه إلا فئة قليلة جدًّا، والبقية بُلّغوا قبل الحادث بساعات، وهذا ما كشفته التحقيقات، فالتنظيم لم يكن سريًّا، بل كان معروفًا، وقد أوقفنا بعض أفرادهم، وحذّرناهم، وكنا نعلم معظم تحركاتهم..».

ولنا أن نلاحظ أن الشطي غفل، أو تغافل وهو يطرح مثل هذا التعليل لظهور حركة جهيمان، أن الذي جاء يتشفع فيه (وأعني به مواطنه النفيسي) يعيش في بلد توجد فيه مؤسسات وهيئات سياسية واجتماعية وفكرية تعمل بمعزل عن الحكومة، فلماذا إذًا انضم - ورفاق له آخرون كويتيون - إلى هذه الحركة؟!

ولِمَ لم يسأل نفسه: لماذا تواطأت تيارات سياسية، يسارية ودينية تدعو إلى استئناف الحياة النيابية في الكويت في أواخر السبعينيات مع حركة كان أبرز ملامحها تحريم الصورة الفوتوغرافية والمذياع والتلفزيون ودخول المدارس ولعب كرة القدم؟!

ولماذا تتطرف حركات دينية في السعودية، فتتجه إلى العنف والإرهاب مع أن هذه الحركات بإخوانها وسلفييها وتبليغييها، هي الاتجاه السياسي والاجتماعي والعقائدي الوحيد المسموح له بأن يصول ويجول في الساحة السعودية من دون تضييق عليه أو حجر على حريته؟!

القضية معقدة وشائكة ولا يستوعب تعليلها أمر هو - حقيقة - لدى الدينيين والإسلاميين ما أنزل الله به من سلطان، وأعني به غياب الديمقراطية وغياب المجتمع المدني الذي يجعله كثيرون علة مغالاتهم وتطرّفهم، ويوضع - بالتالي - على مشجبة مسؤولية نهج بعض تياراتهم وفصائلهم طريق العنف وسبيل الإرهاب.

* * *

تحدثنا سابقًا عن فكرة كتاب النفيسي **تثمين الصراع في ظفار**، وتردد في حديثنا ذكر اسم كتابه: **الكويت والرأي الآخر** مع إيراد الباعث الأساسي على تأليفه، وأشرنا إلى حجم

التبعات التي جلبها عليه نشره.. وصدعًا بالحق وإيفاء للأمانة التي أمرنا بتأديتها، نشهد له لا عليه بأنه لم يكن ينتظر هذا التبعات، أو يتوقع حدوثها، فالرجل - علم الله - كان يريد أن يكون (مناضلًا)، لكن بأخف التكاليف! ويريد أن يكون (ثوريًا) لكن بأزهد الأثمان!

فحاله كمن يريد أن يكون (عابدًا)، لكن من دون صلاة!

وحريٌّ بنا هنا أن نتحدث عما يمثله هذا الكتاب في مسار تقلبات النفيسي، ثم بعد ذلك نقدم صورة عن الفكرة التي يقوم عليها الكتاب.

كتاب **الكويت والرأي الآخر** هو ثاني كتاب ألفه النفيسي، وثالث كتاب إذا ما أدخلنا في الحسبة أطروحته الممتازة للدكتوراه: **دور الشيعة في تطوير العراق السياسي الحديث** التي ترجمها إلى العربية، وطبعها في كتاب نشره في دار النهار البيروتية.

خرج الكتاب مع بدايات الثورة الإيرانية، ومع نجاح الثورة وحملة الإعدامات الرهيبة التي أقامتها للمحسوبين على النظام السياسي السابق، كتب مقالة في جريدة **السياسة**، منتشيًا بهذا العمل الدموي، كان عنوانها: «أثخنهم يا خميني».

ولو كان النفيسي في إيران أو إيرانيًا، لكان من جملة المثخنين، لأنه كان من مؤيدي الشاه ومن مناصريه.

في الواقع، على الرغم من قلبه ظهر المجن للشاه، فإن هذا التأييد، وهذه المناصرة لم تذو تمامًا، وهذا ما سأوضحه لاحقًا، عند الحديث عن موقفه الزئبقي من الثورة الإيرانية، وكيف أنه يجلس على مائدتها، وفي الوقت نفسه تحلو له الصلاة خلف أمويي الإخوان المسلمين.

ألّف كتابه **الكويت والرأي الآخر** في ظل متغيرين مستجدين، هما:

- استئناف إسلاميته الأولى، لكن بطريقة ثورية رومانسية، التي في ظلها اتجه إلى فريق من أهل الحديث الذين أحيوا في مطلع السبعينيات فكرة الخروج المسلّح على السلطة، وكان يعتقد أن هذا الفريق هو الضفة الجغرافية الموازية في منطقة الخليج والجزيرة العربية للنضالية الإسلامية السُّنيّة في مصر التي علت راياتها مع الدكتور صالح سرية، صاحب تنظيم الكلية الفنية العسكرية 1974، ومع شكري مصطفى، صاحب تنظيم التكفير والهجرة 1976.

- اقترابه من القوميين واليساريين الكويتين بعد سنوات قضاها في إسلام محجّب، وسنوات قبلها أمضاها في إسلام محزّب، وقد استغرق هذه وتلك في مناصبة القومية واليسارية عداءً معلنًا ومواجهة مكشوفة.

من واقع هذه الملاحظة التي أبديها، أقول: إن كتاب **الكويت والرأي الآخر**، يمثل في مسيرة صاحبه حالة عبور برزخي بين مرحلة وأخرى.

مرحلة كان فيها معاديًا لليسار وللشيوعية أشد العداء، وأخرى نزع فيها من صدره غل العداء واستلّ من قلبه مضغة الكراهية ناحيتهما. وعندئذٍ، عندئذٍ فقط، تمكّن من أن يتجاوز ما كان يُسمى في عصر الحرب الباردة، «فوبيا الشيوعية»، والتي أدّت إلى محاولته الاستفادة من بعض مقولات اليسار والاتكاء على بعض آليات المنهجية الماركسية التقليدية مع الادعاء بأنها مقولات وآليات إسلامية!

وهذا أمر حتى وإن جاء على نحو ساذج وفج، فإنه يُفرح اليساريين. فما بالك وقد جاء من شخص يُصنّف لديهم في خانة الأعداء السياسيين والعقائديين الخطرين.

وتمكّن أيضًا، من أن يتخطّى ناحية سيكولوجية أخرى، هي أخطر من الأولى وأدهى، هذه الناحية هي عقدة الدونية إزاء الماركسية وإزاء اليسار العربي وإزاء اليسار الكويتي.

وأحسب أن هذا الأمر يحتاج إلى شيء من التوضيح والإبانة:

الماركسية قبل فشلها الكبير وإخفاقها الذريع كانت معمارًا فلسفيًا شاهقًا ومتينًا، وبناءً سياسيًا حيويًا وباهرًا، وتنضيدًا اقتصاديًا دقيقًا وجبارًا، وتطريزًا اجتماعيًا محبوكًا ومحكمًا.

وتجمع إلى البساطة التعقيد، وإلى الإشكال الوضوح، وإلى المأزم الحل، وإلى المستحيل الممكن، وإلى الأمل التحقق، وإلى المثال الواقع، وإلى الثورة الإنجاز.

يَلقى فيها المثقف ضالّته المعرفية المنشودة في إثراء الذهن وإضرام العقل وإيقاد الروح وإشعال فتيل القلب بالانتماء إلى عقيدة تربطه بقضايا واقعه ربطًا لازبًا، وتشده إلى مشاكل عصره شدًّا وثيقًا، وذلك من موقع المشارك والمنخرط والمندمج فيها لا من شرفة المتأمّل الذي بعد أن يفرغ من تأمله الأكاديمي يعتصم في بروج مشيّدة من رخام من التفكير، مديرًا ظهره إلى العالم، وتاركًا الخلق للخالق.

ويعثر فيها الأيامى والمساكين والمطحونون والمعذّبون والمحرومون والكادحون على بغيتهم في عدالة ناجزة تَعِدُهم بملكوت الأرض لا بملكوت السماء. عدالة هي قريبة منهم وإليهم، لا تجدف في المجهول ولا تسبح في المثل ولا تغرق في الشعر.

من هنا كانت جاذبيتها وسحرها الذي لم يستطع مقاومته وصدّه من شتى أصقاع العالم، نخب كثيرة وجماهير غفيرة.

وإلى عهد قريب، قبل ما يجاوز العقد من انتحار القرن الماضي، كان المثقف لا يكون (مثقفًا) بجدارة ما لم تكن الماركسية جزءًا من وعيه النقدي، سواء أتى هذا الوعي على نحو مضاد وشامل في رفضه لها، أم أتى بصورة حوارية نقدية أم حمل تعاطفًا معها بهذا القدر أو ذاك.

ففي الماركسية من الدين رسوخ يقينه وصلابة معتقداته وفتكه وشدة بأسه، ومن الفلسفة استعلاؤها والقدرة على

التحليل والتعليل والبرهنة وإعادة التركيب، ومن المنطق الدقة والصرامة والتوفر على الربط المقنع الدال، ومن العلم ميكانيكيته واستغراقه في الجزئيات، ومن الفن ألقه وجموحه وخيلاؤه، ومن الصوفية لحظة الانخطاف فيها والاستكانة بذهول للدروشة الفكرية.

وعندما نأتي إلى العالم العربي نجد أن اليسار لعقود طويلة كان يحتل واجهة الثقافة، ويستولي على شرفة الإبداع، فكان أبرز النقّاد وأقوى الكتّاب وألمع الشعراء وأنبغ الروائيين وأشهر المسرحيين من فئة اليسار، وكان المثقف والناقد والمبدع غير اليساري إذا لم يحسم أمره ويحرر موقفًا إيجابيًا من اليسار فإنه بذلك يعرض نفسه لخسران مبين في المضمار الذي يركض فيه، إذ كان اليسار هو الجهة النافذة التي احتجزت الثقافة وسيطرت على منافذها، واستحوذت على الإبداع، وهيمنت على قنواته.

ولا غرو في ذلك، فعناية الحركات اليسارية والدول العربية التقدمية بالثقافة - وهو أمر يجب أن يُقال - هو بالقدر الذي توليه الحركات الدينية والدول المحافظة التقليدية للعناية بالدين.

النفيسي على قدر استطاعته، حاول في مرحلتي الإسلام المحزّب والإسلام المحجَّب اللتين مر بهما أن يكون في حلبة النقد، ندًّا مكافئًا للكتّاب والمثقفين العرب اليساريين، لكنه - ويا للأسف الشديد - قد أخفق في محاولته، ولم يبلغ مراده.

إن نقده لليسار والماركسية والأحزاب الشيوعية العربية لا يضيف شيئًا ذا بال إلى الكتابات التي دخلت هذا المعترك مثل كتابات الحكم دروزة وإلياس مرقص وقدري قلعجي وبشير العوف وصلاح الدين المنجد ومعروف الدواليبي ونهاد الغادري وأحمد الشيباني وجلال كشك وآخرين.

وفيما يخص الكويت، بلد النفيسي، كان التيار القومي والتيار اليساري اللذان ينتظمهما الإطار التقدمي، التوجّه الأقوى والأعرض الذي نادى منذ عقود طويلة بالتحديث السياسي والاجتماعي والفكري في الكويت.

وكان هذا الأمر يكوّن لديه مرارة، أو بالأحرى كان بمثابة غصة في حلقه، بخاصة أن قلبه وعقله مع تيار الإخوان المسلمين وهو التيار الذي حين نقلِّب في دفاتر تاريخ الكويت نجد أنه كان لعقود طويلة الطرف المعادي للتحديث السياسي والاجتماعي والفكري.

صحيح أن النفيسي على مستوى الجدل والمناظرة كان قادرًا على أن يبز (مجموعة الطليعة) والتيار المتحلّق حوله، لكن هذا وحده لا يكفي:

- فمجموعة الطليعة هم في المحل الأول رجال سياسة وليسوا محترفي ثقافة وفكر.

- قدرته على تسديد ضربات نقدية قوية نحوهم، لا تنبئ

عن تفوقه بقدر ما تعبّر عن ضعفهم. فاليسار الكويتي - على مستوى التنظير والجدل الثقافي والفكري - كان هشًّا وهزيلًا، فلقد كان اليساريون الكويتيون كإخوانهم اليساريين في أقطار الخليج وفي السعودية شديدي التواضع من هذه الناحية إلى الحد الذي لا يستطيع معه رفاقهم من اليساريين العرب أن يزكوهم من حيث بلوغ الكفاية النظرية، وإن كانوا - حقيقة - يغطون هذا الرأي الذي هو - بلا شك - رأي قاسٍ وجارح مؤذٍ بساتر من المداهنة (الإخوانية) والملق (الرفاقي).

● (مجموعة الطليعة) بصرف النظر عن تناقضاتها الكثيرة التي كان يشدد عليها النفيسي، وكان محقًّا فيها[1] - لديها وهذا

---

(1) في ندوة عقدت عام 1974 بجامعة الكويت، وكانت التجربة الديمقراطية في الكويت، أخذ النفيسي (وكان مشتركًا فيها مع أحمد الخطيب وبدر الرفاعي) على مجموعة الطليعة ما يمكن تلخيصه بالنقاط التالية:

● تسمية مجلة **الطليعة** لأربعة من ممثليها بنواب الشعب وسحب هذه التسمية من النواب الباقين البالغ عددهم ستة وأربعين نائبًا، وعزا ذلك إلى تفكيرهم النخبوي الذي يدفعهم إلى الاعتقاد بأنهم يعرفون أكثر من الناس وما على الناس إلا الطاعة، ويبرر لهم التأليب والاتهام لكل جهة لا تتفق معهم في الرأي والاتجاه السياسي على مستوى الكويت وعلى مستوى الخليج.

● إشارته إلى أن هذا المسلك يناقض الروح الديمقراطية والإيمان الصميم بالحرية التي طالما لوحوا بشعاراتها.

● ركوبهم موجة الناصرية للاحتماء بها كتكتيك تنظيمي مرحلي، فكانوا ينادون محليًّا بضرورة فتح المجالات أمام الحريات السياسية والمبادرات الشعبية، وفي الوقت نفسه يحتمون بمظلات العساكر في الخارج الذي قامت أنظمتها على استلاب الحريات السياسية والمبادرات الشعبية.

ما لا سبيل إلى إنكاره - وقائع وأحداث وتاريخ فعلي يسند أنها كانت مع التحوّل إلى التحديث السياسي والاجتماعي في حين أن التيار الذي ينتمي إليه يقف من هذا التحوّل موقف العداء الصارخ.

كان الرجل يقدم نفسه بأنه مثقف ينطلق من معطيات فلسفية واجتماعية وسياسية لا معطيات دينية أخروية، وفي الكويت كانت الساحة منفرزة بشكل حاد وواضح إلى وسط ثقافي ووسط ديني.

الوسط **الأول** موزع بين قطاع حكومي يتولّاه العلمانيون غير اليساريين، وقطاع غير حكومي يهيمن عليه اليسار[1].

والوسط **الثاني** موزع أيضًا بين قطاع حكومي، وآخر غير حكومي، ويجمع هذا القطاع إلى ذاك أنهما - على حد سواء - لا يتحدثان باحتراف ومهنية عن الثقافة وفي الثقافة.

وكان الرجل يحدوه أمل بأن يُعترف به كمثقف محترف، والتيار الذي كان لديه جمهور يُعنى بالثقافة ويُساعد على هذا

(1) لم يكن اليسار في الكويت راضيًا عن المجلات والفصليات وسلاسل الكتب التي تشرف عليها مؤسسات حكومية، التي أعطت إلى الكويت وجهًا ثقافيًا مشرقًا، لأن الثقافة - من منظورهم - من أجل أن تكون تقدمية، يجب أن تنتمي إلى اليسار وتتحزب له وإن لم تفعل ذلك فهي بالضرورة معادية له، فاليسار مع الثقافة التي (تثوّر) وضد الثقافة التي يقتصر دورها على أن (تنوّر) حتى لو كانت لا تبادلهم النظرة العدائية نفسها.

الاعتراف هو تيار اليسار، وهذا ما جعل هذا التيار يملك أوراقًا قوية في حسم مثل هذه القضية..

ولقد أفصح هو عن عقدة الدونية تجاه اليسار بعد سبع سنوات من صدور كتابه: **الكويت والرأي الآخر** على نحو مقتضب، وفي جانب من جوانبها، أفصح عنها لا على أنها كانت فيما مضى تؤرقه، أو أنه قد استطاع أن يتحرر منها، بل قام برمي ثقلها على التيار الإسلامي في الكويت مع حصرها في المجال السياسي، وذلك في حوار أجرته معه مجلة **المجتمع** لمناسبة بداية دورة الانعقاد الثاني لمجلس الأمة السادس، وقد قدمته المجلة في هذا الحوار بأنه قطب المعارضة الإسلامية في هذا المجلس.

سألته مجلة **المجتمع** قائلة: «يقال إن النواب الإسلاميين داخل المجلس ينقادون بشكل لاشعوري على (كذا) أطروحات اليسار خارج وداخل المجلس، فإذا أراد اليسار استجواب وزير العدل انجرف الإسلاميون لهذا الاستجواب، لكن إذا أراد الإسلاميون أن يستجوبوا وزير التربية فيجدون أنفسهم أمام عوائق عديدة. فما هي صحة هذه المقولة؟

أجاب قائلًا: «هذا القول ناشئ من عقدة التفوّق اليساري في العمل السياسي وهي موجودة في تفكير قاعدة كبيرة من الإسلاميين في الكويت، وهذه العقدة ينبغي التخلّص منها... إلخ».

كما أفصح عن هذه العقدة بشكل غائم في إحدى ندوات

مركز دراسات الوحدة العربية التي عقدت في المنتصف الأخير من الثمانينيات.

وللأسف الشديد إني لا أتذكر اسم الندوة واسم الكتاب الذي ضم أعماله، لكنني أتذكر فكرته التي طرحها.

الفكرة هي أن التيار الإسلامي حينما دخل في حلف مع دول اليمين المحافظة لم يكن مختارًا، بل كان مضطرًّا ومجبرًا على ذلك، فالدول العربية التقدمية هي التي اضطرته وأجبرته على الخيار غير المرغوب فيه!

والحق أن الفكرة فكرة ساذجة، لا يقول بها أحد يعرف التاريخ السياسي للدول العربية منذ عهد الاستقلال، ومنذ تحوّل بعضها إلى الطريق الاشتراكية، ولا يقول بها أحد يعرف المحتوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي لفكر الحركات الإسلامية المعاصرة.

وإنما قال بها النفيسي، لأن المحفل الذي ضمّه كان الجمع في أغلبيتهم من القوميين والاشتراكيين واليساريين. فأراد من هذا القول الاعتذار للحركات الإسلامية، التي لا ترى مثله أن الخيار السياسي والاستراتيجي الذي اتخذته منذ منتصف القرن الماضي يحتاج إلى قدر من الالتفاف عليه، أو شيء من الاعتذار عنه.

إن هذه العقدة التي قمت بشرح وجوهها عنده واجتهدت بأن أبيّن ملابستها أعتقد أنها عقدة تخصّه هو، ولا تستشعر الحركات

الإسلامية ثقل وطأتها، فالتيار الإسلامي بمختلف أطيافه في العقود الماضية غير مثقل بهذا الهم ولسبب عقيدي كان لا يرى في ما عند الآخرين سوى لهو ولعب وسراب وزيف.

وكان هذا التيار من الأساس غير معني بالثقافة في مستواها الاحترافي، وغير مكترث بقضية الإبداع الثقافي والفكري، ولهذا كانت تخومه التحليلية وآفاقه التنظيرية شاحبة العقلانية وضامرة في تاريخيتها[1].

---

(1) تجدر الإشارة إلى أن تيارًا أقلَّويًا في وسطهم تنبه في وقت متأخر إلى مثل هذا الأمر، فحاول أن يتداركه ويعالجه، وكانت البداية مع مجلة **المسلم المعاصر** التي صدرت في بيروت عام 1974، ثم انتقلت بعد سنة من صدورها إلى الكويت، ومع غزو صدام حسين للكويت انتقلت إلى بيروت، والآن هي تصدر من القاهرة.

لكن هذه المحاولة، على الرغم من جديتها ورصانتها، أخفقت في مسعيين، **الأول**: التأثير في قطاعات الحركة الإسلامية، فلقد تم عزل هذه المجلة عن ساحة التأثير، لأن التيار الإسلامي العريض كان ينظر إليها بأنها (عصرانية) أكثر مما ينبغي، و(علمية) أكثر مما يجب.

والآخر، انتزاع اعتراف النخب المثقفة بها، فالنخب العربية كانت تنظر إليها بعين الريبة والشك، فلم تمنحها حق الاعتراف المطلوب لارتباطها بحركة الإخوان المسلمين. ويكاد يكون السيد يسين الاستثناء الوحيد من بين النخب المثقفة الذي احتفى بها، ورأى أنها خطوة جديدة في طريق الاجتهاد والتجديد الديني، وأشاد بها أكثر من مرة.

وما يسجل لهذه المجلة أنها - بحق - فاتحة التنوير في خطاب الحركة الإسلامية في وقت كانت الغلبة فيه والرواج في الساحة الإسلامية للخطاب التحريضي والتهييجي والانفعالي.

وعلى صعيد آخر، كان الكتاب يمثل - أيضًا - حالة عبور برزخي بين مرحلة دينية ومرحلة دينية أخرى، يعكس معرفة طرية بأدوات وأفكار وتقميشات السلفيين، التي حاول أن يتوافر عليها أكثر في كتابه ذي العنوان القطبي **عندما يحكم الإسلام** الذي أصدره بعد مضي خمس سنوات من تعرّفه إلى أطياف في القوس السلفي الموجود بالكويت، وذلك في عام 1977.

كما هو معلوم أن الإخوان المسلمين في ثقافتهم الدينية لا يعنون كثيرًا بالانكباب على العلوم الدينية المحضة، وإنما يكتفون منها بالمجمل وبالخطوط العريضة والعامة، وكذلك هي طريقتهم في تحصيل الثقافة الحديثة.

ولعل هذا أحد أسباب أن ثقافتهم الدينية وثقافتهم الحديثة ثقافة إنشائية ليس فيها عمق تنفجر منه الينابيع ولا ضرب في مجاهل البحث يتمخّض عنه تفتيق مبهر لرؤى كانت ثاوية ومطمورة.

ولأن الكتاب كان يمثل في مسيرة صاحبه حالة عبور برزخي، فلقد جاء خليطًا مبعثرًا ومفككًا يعوزه التركيب المُحْكَم بين الرؤية الإسلامية الراديكالية (المستندة إلى رؤية المودودي وسيد قطب والراديكاليين الجدد من سلفيي أهل الحديث) والرؤية اليسارية الماركسية.

وتعدى الافتقار إلى التركيب المُحْكَم مضمون الكتاب إلى الشكل الذي صُب ورُكّب فيه. وهذا ما جعل الذين حرصوا على اقتنائه بسبب الضجة التي رافقته لا يقرأونه بكامله. وإنما قرأوا فيه

المقاطع الإيروتيكية التي صب فيها جام غضبه على (السياسي) وعلى (القبيلة) وعلى (التجار) في الكويت وعلى (علماء الدين التقليديين عامة)[1]. وقد كانت هذه المقاطع متناثرة ما بين الإهداء والاستهلال والمدخل وصلب الكتاب وخلاصته وملاحقه التي تكاد تداني في حجمها، حجم صلب الكتاب.

وهذه الملاحق هي في الحقيقة إعادة نشر مواد سبق أن نشرت في مجلة **الطليعة** في عقدي الستينيات والسبعينيات، وقامت مجلة **الطليعة** بجمع هذه المواد ونشرها في كتاب عنوانه: **الطليعة في معركة الديمقراطية** صدر في عام 1984.

فالكتاب من ناحية الشكل مسئم وممل لرداءة التصنيف، ولسوء التبويب في ترتيب عرض مادته، وفي التعامل مع الاستشهادات، وكذلك في استخدام بعض مصادر الدراسة التي اتكأ عليها اتكاءً غير رحيم.

فمن ناحية الشكل هناك ارتباك واضح في الكتاب ما بين

---

(1) على خلاف البلاد العربية، لا توجد في الكويت مؤسسة دينية موازية للسلطة السياسية، فالفئة أو القوة الموازية للسلطة هي فئة التجار.
وما هو معلوم أن المشايخ والعلماء الذين كانوا في الكويت في الستينيات كانوا من الوافدين عليها من البلاد العربية.
وأصارح القارئ بأني حِرْتُ في علماء الدين الذين صبّ جام غضبه عليهم، فمرة أفهم من كلامه أنهم علماء الدين بعامة، ومرة ثانية كأنه يعني بهم علماء السعودية والأزهر، ومرة ثالثة كأنه يتحدث عن مشايخ وعلماء في الكويت.

جنس المقالة الصحافية الحرة وجنس البحث. والأمر لا يحتاج إلى عين خبير ليستكشف هذا العوار المبين.

قلت إن النفيسي صب جمّ غضبه على (السياسي) وعلى (التجار) وعلى (القبيلة) في الكويت وعلى (علماء الدين التقليديين) بعامة.

والقضية - كما أراها - ليست في صلي هؤلاء بنار غضبه، وإنما في الخفة المنهجية والعلمية التي تناول فيها موضوعه.

في خفة قد تقبل من كاتب صحافي خفيف الوزن، أو من مثقف هاوٍ، لكن يصعب قبولها من أكاديمي مرموق ومثقف محترف.

وسآتي ببعض الأمثلة عليها:

- وهو يتحدث في المدخل عن النقلة التي لم تحدث من القبيلة إلى الدولة، ومن التكوين القبلي إلى تكوين الدولة العصرية، يقول: «إن للدولة قيمًا بديلة تؤدي دورها في المواطنين، كما كانت القيم القبلية تؤدي دورها في الرعايا وفرق كبير بين المواطنين والرعايا»، ثم يستمر في شرح هذه الفكرة بما يفيد حصرًا بأن (الرعية) أو (الرعايا) مفهوم سياسي قبلي.

وفي يقيني أن أي قارئ عادي في تاريخ الفكر السياسي يعرف أن (الرعية) و(الرعايا) ليست مفهومًا قبليًّا، وإنما هي مفهوم ديني نجده في الإسلام، وقبل الإسلام نلقاه في

المسيحية، وقبل المسيحية نصادفه في اليهودية، فبحسب العهد القديم يهوه هو قائد القطيع وأبوه.

وفي المعنى المسيحي اليهودي تتخذ تسمية الراعي معنى رقيقًا، فالراعي هو (قائد)، وفي الوقت نفسه (رفيق) يحدب على قطيعه.

ففي المسيحية تُعدّ الكنيسة راعيًا، ويعتبر الأسقف راعيًا، وعيسى عليه السلام - بحسب ما يقولون - هو (الراعي الصالح) الذي جاء مرسلًا لخراف بني إسرائيل الضالة، بل هو - وفق ما يعتقدون - (راعي الرعاة).

فالراعي والرعية والرعائية كلمات مُثْقلٌ بها المصطلح الديني المسيحي لأنها ذات بعد (كتابي) و(اسكاتولوجي)، تتضمن البشارة والوعد والعلامة وما إلى ذلك من المفاهيم الأساسية في اللاهوت المسيحي.

وهذا ما يفسر لنا استمرار هذا المفهوم وثباته في المجال الديني الروحي لدى المسيحية الغربية المعاصرة على الرغم من نجاح أهلها الكبير في إقصائه من التداول في المجال السياسي الدنيوي.

بينما الأمر في الإسلام مختلف عن المسيحية، فمع أن هذا المفهوم في أساسه ديني إلا إن المتأمل في النص القرآني والفترة النبوية وعهد الراشدين سيتبين له أن دلالته السياسية والتاريخية أشد وضوحًا من دلالته الدينية واللازمنية.

ومما يجب تأكيده أن هذا المفهوم في التعبير عن علاقة الملك بمحكوميه مفهوم شرقي قديم يعود في أقدم عهوده إلى ممالك بابل وأشور، وإلى أنه انتقل إلى أوروبا فصار يطلق على المحكومين تسمية الرعايا.

فاصطلاح المواطنين استخدم في أوروبا مع الثورات العلمانية الحديثة التي بعثت من جديد، حيث كان استخدامه مقتصرًا على دولة المدينة اليونانية.

وبعثت أيضًا تسمية الجمهورية التي كانت اصطلاحًا رومانيًّا خاصًّا، فالجمهور في الجمهورية الرومانية هو ما يقابل المواطنين في دولة المدينة اليونانية.

وفي العالم العربي نشأت دعوات بتأثير مباشر من الغرب العلماني، تُلِحّ في إعادة النظر بتسمية رعية ورعايا في المجال السياسي، والاستعاضة عنها بتسمية مواطن ومواطنين.

وفي هذا السياق وفي وقت متأخر من نشوء هذه الدعوات، يبرز كتاب المفكر الديني العلماني خالد محمد خالد: **مواطنون لا رعايا**، الذي أثار في الأوساط الدينية وأوساط الطبقة الحاكمة في مصر عند صدوره في عام 1951 ضجة، تسببت بتعرضه حينها إلى المصادرة.

وعلى الرغم من أن الرعية أو الراعي كتسمية، استعارة من حضارة رعوية فإنها ليست من اصطلاحات الرياسة التي تحكم

علاقة شيخ القبيلة العربية بأفرادها، لا قبل الإسلام ولا بعده، ولا في عهود قريبة.

- يذكر أن الدولة العصرية تتوافر فيها «قوانين ملزمة وواضحة ومعايير عصرية متقدمة لا مكان فيها لفلان بن علان، ولا وزن فيها للأخطاء البيولوجية التي تحدد النسب والحسب إلى آخره من مقاييس القبيلة».

السؤال الذي يبرز هنا، وهو يستخدم عبارة نابية: كيف حدث هذا الخطأ؟ وخطأ من؟ ومن يتحمل مسؤوليته؟

هذا مع الأخذ بالاعتبار أن قائل العبارة ذو منطلقات دينية وليس (تحرريًا) على مستوى وجودي وفلسفي.

إنه لو قال: لا وزن فيها لصدفة الميلاد لكان أوفق من عبارته تلك التي لا يمكن - للأسف - أن تفهم إلا على وجه واحد، وهو وجه الشتيمة السوقية.

فالعنصرية في التفاخر بالحسب والنسب، إن كنا نروم مجتمعًا مدنيًا عصريًا متحضرًا ومتقدمًا، لا تواجه بعنصرية مضادة لا تقل عنها حشفًا وسوء كيل.

- يقول: «إن ضرب حرية وطموحات أعرق وأرقى شعب في الخليج - الشعب البحريني - مع غياب أية ردود فعل شعبية في المنطقة أعطى النظام الكويتي النور الأخضر للقيام بعملية مماثلة».

ونلحظ هنا أنه جعل من شعب البحرين الكريم (أعرق) و(أرقى) شعب في منطقة الخليج، وتعبير كهذا، فضلًا عن لا علميته، يفترض أن في الخليج شعوبًا بلا جذور و. .

ولعلكم تذكرون أنه في الفقرة السابقة كان يلفظ التصوّر السلالي بقوة وعنف، في حين أنه في الفقرة هذه يتبنّى وجهًا من التصوّر السلالي ناحية الشعب البحريني.

يقول: «فليعلم وغّاظ النظام أحفاد راسبوتين أن عملية اعتقال فكرة الإسلام بين جدران المساجد لن تجدي، وأن محاولاتهم في تجنيس الإسلام بالجنسية الكويتية مصيرها الفشل، وجهودهم الخسيسة في تطويع الإسلام لمواءمة مزاجات (الأسرة الواحدة) كفر ببعض الكتاب، وجاهلية جديدة نرفضها بعنف».

كما ترون يصف العلماء التقليديين بالراسبوتينية، (وللتوضيح أشير هنا إلى أنّ هذه الكلمة شتيمة علمانية مقذعة، فمن معاني الراسبوتينية الدجل والشعوذة والتهتك والمجون والدعارة والشبق الجنسي، وذلك تحت غطاء الدين وباسمه)، ويتهمهم بالانحراف بالإسلام عن أصله وعن طبيعته، ويصفهم بالخسة، ويرميهم بالكفر وبالجاهلية.

لماذا؟

لأنهم كما يقول: «ينتشرون بين الناس، يلبسون رداء الغيرة على الإسلام ويبرئونه من (نجس) الديمقراطية، ويحاولون أن يدخلوا في روع الناس أن المناخ الديمقراطي يؤدي بالضرورة إلى

بروز اليسار (الملحد الكافر)»، ولأنهم يرون «أن قمع الديمقراطية هو في الحقيقة قمع لليسار ذي المواصفات المذكورة السابقة وتمهيد للدعوة الإسلامية لكي تستأنف مسيرتها»، لأنهم يرددون «أنه ليس بين الديمقراطية والإسلام لقاء».

وفي اعتقادي أن هذه الأسباب لا تعطيه حقًّا بأن يتسافه على علماء الدين التقليديين ويطعن في أعراضهم الدينية.

فمن الناحية الدينية لا تعتبر موالاة السلطة المسلمة ولا كذلك الاختلاف معها في الرأي فسقًا ولا فجورًا.

وبالنسبة إلى موالاة السلطة نحن نعرف أنه كان هو التيار الأعرض بين علماء السُّنّة في التجربة التاريخية الإسلامية. فهل سيبيح إذًا لنفسه أن يوجّه إلى هؤلاء العلماء شتائمه المقذعة؟!

ومن الناحية العلمية التاريخية، الإسلام لم يعرف الديمقراطية لا بمعناها اليوناني القديم، ولا بمعناها العلماني الحديث، والقول بعكس ذلك لا يختلف بشيء عن الادعاء بأن الإسلام عرف الاشتراكية والشيوعية والوجودية والباكونونية والوضعية والسوريالية.. إلخ. فهل يعني ذلك إن لم يقبل الآخرون من المسلمين بما ندّعيه من تُرّهات أنهم غادروا الإسلام الحق إلى مهاوي الضلالة والفجور؟!

كما أن الحركة الإسلامية في أغلبيتها ترى أن الديمقراطية (نجس)، وأن اليسار (ملحد وكافر)، فلماذا والأمر كذلك يبجّل في الحركة، ويسفِّل بالعلماء التقليديين؟!

إن القول السابق الذي ناقشته ليس فيه من الديمقراطية ولا من الإسلام شيء. فمنطوق هذا القول هو، إنك إن لم تقبل بالديمقراطية - التي تكون السيادة العليا فيها للأمة لا لله وشريعته - فأنت تكفر ببعض الكتاب وجاهلي، جاهلية جديدة!

● مع اندلاع الثورة الإسلامية في إيران 1977 - 1979، ومع نجاحها الساحق والباهر في إسقاط عرش الشاه محمد رضا بهلوي، ترددت في وسائل الإعلام فكرة مفادها أن الإسلام الشيعي إسلام راديكالي وثوري، بينما الإسلام السُّنّي هو إسلام مهادن ومحافظ.

هذه الفكرة غير الدقيقة التي تعتمد على تفسير آني ولحظي، وعلى قراءة قشرية للتاريخ الإسلامي وللمذاهب الإسلامية، كان يكررها الصحافي والمراقب والباحث والمثقف، العربي والأجنبي.

وكان هذا التكرار وهذا التردد يزعج أتباع الإسلام الحركي السُّنّي أيّما إزعاج لأن فيه غضًّا من مذهبيتهم الدينية وإشارة مؤلمة تذكّرهم بوصول رصفائهم الشيعة الفرس الحركيين إلى أريكة السلطة، في حين أنهم كانوا يغذّون السير إليها منذ ثلاثينيات القرن الماضي، لكنهم لم يوفقوا في الوصول إليها لا عن طريق انقلاب ولا عبر ثورة.

ومن جهة أخرى كان الصراع ما بين إيران والسعودية على أشدّه حول الإسلام وحق تمثيله وحول الحركات الإسلامية،

وذلك من خلال محاولة كل منهما اجتذابها إلى صفّه وضمّها ضمن معسكره.

كانت إيران في هذا الصراع تمثل الوجهة الراديكالية والثورية، والسعودية تمثل الوجهة المعتدلة والمحافظة سياسيًا.

في ظل هذا المناخ الملتهب، وضمن هذا الظرف المصطخب جاء كتاب عبدالله النفيسي **عندما يحكم الإسلام** في عام 1982.

جاء ليقول: إن الإسلام السُّنّي، وعلى وجه التحديد الإسلام السُّنّي السلفي هو صنو الإسلام الشيعي في الراديكالية وفي الثورة السياسية. وليقول أيضًا: إن حكم العائلة السعودية وحكم العائلات الأخرى في منطقة الخليج وفي دولتي الأردن والمغرب وقبلهم حكم العائلة الأموية والعباسية والفاطمية والحمدانية والعثمانية هو «انحراف وقع في التاريخ الإسلامي.. غابت عنه المقاييس الربانية والأهداف السامية التي جاء الإسلام لتحقيقها في الأرض»[1].

وإن حكم العائلة «هو مستنقع كل الطموحات غير الشرعية التي يحفل بها تاريخه - أي التاريخ الإسلامي - وهو الذي أدّى

(1) الكتاب في أصله - كما يقول المؤلف - بحث قدم إلى ندوة «مستجدات التعاون الخليجي»، المعقودة في الكويت 18 - 20 نيسان/ إبريل 1982، بإشراف جامعة الكويت والجمعية الاقتصادية الكويتية، وكما لاحظت في الكتاب مقاطع عدة سبق أن قالها حرفيًا في كتابه **الكويت والرأي الآخر**.

إلى كل الانهيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعاني منها الأمة الإسلامية في وقتنا الحاضر: التجزئة السياسية والتبعية الاقتصادية والتخلّف الاجتماعي والضعف والخور والدنيّة والهون في كل مؤسساتنا وبنياناتنا». لهذا السبب إلى جانب أسباب أخرى كان هذا الكتاب محل حفاوة في الأوساط النضالية الدينية الشيعية في الثمانينيات، غاضين الطرف عمّا يعتبرونه رزايا تضمّنها الكتاب مثل اتكائه على مرجعية سلفية محدثة وقديمة، وإدراجه للفاطميين والحمدانيين ضمن جحافل أسر سُنية، هي من منظوره الديني في عداد الأسر الباغية.

ولقد رأيت الباحثين، الباحثين جميعهم، المعنيين بدراسة حركات التشدد والتطرف والعنف في المجال الجغرافي السُّنّي يغفلون ذكر هذا الكتاب مع أنه من الناحية الزمنية هو الحلقة الوسطى ما بين صدور **رسالة الإيمان** (لصالح سرية) **والتوسّمات** (لشكري مصطفى)، **ورسائل الإمارة والبيعة والطاعة** (لجهيمان العتيبي) **والفريضة الغائبة** (لمحمد عبدالسلام فرج) وصدور مؤلفات أبي محمد المقدسي.

أما من ناحية المضمون، هذا إذا ما استثنينا رسائل جهيمان العتيبي، فإنه مثلها تمامًا يستظل بمفاهيم سيد قطب، ويزاوج بينها وبين المفاهيم السلفية، ويكفّر الأنظمة السياسية العربية والإسلامية.

وبالنظر إلى الكتاب من خلال هذا السياق وضمنه يمكن

اعتباره المحاولة الأولى التي يتم فيها حشد مجموعة من النصوص، وعدد من الآثار المنسوبة إلى النبي، بغرض الدعوة إلى ممارسة العنف والتحريض على خلع البيعة، ثم الخروج على السلطة الحاكمة.

ولقد أفرد للأمر الأول فصلًا أسماه: «الإسلام والعنف»، وأفرد للأمر الآخر فصلًا أسماه: «الإسلام والخروج على الحاكم».

إلى جانب سيد قطب يصطف في هذا الكتاب أبو الأعلى المودودي وراديكاليو أهل الحديث ومعتدلوه (التوصيف سياسي وليس توصيفًا فكريًا) وحزب التحرير، وأخلاط من أقوال الفرق الإسلامية مثل الخوارج والزيدية والمعتزلة، مع نسبة أقوالهم إلى إجماع فقهي سُنّي!..

أسوأ ما في الكتاب هو الفصل الذي عنونه بـ«الإسلام والعنف»، إذ أورد فيه حكايات منسوبة إلى النبي هي في حدود ما اطلعت عليه من بين الأمور التي يستخدمها غلاة الملحدين وغلاة المبشرين في منحى مضاد للمنحى الذي استخدم فيه النفيسي هذه الحكايات.

هذا المنحى المضاد هو الطعن في الإسلام، ونبوّة رسوله الكريم، عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم.

التكفيري المنسي

في العام نفسه الذي صدر فيه هذا الكتاب، وهو عام 1982، صدر للنفيسي كتاب آخر، هو كتاب **مجلس التعاون الخليجي، الإطار السياسي والاستراتيجي**.

في الكتاب الأول **عندما يحكم الإسلام** كان الكتاب من ألفه إلى يائه مغموسًا بالحبر الإسلامي الراديكالي، أما الكتاب الثاني **مجلس التعاون الخليجي، الإطار السياسي والاستراتيجي** فكان متخففًا إلى أقصى حد من الرؤية الدينية. فالرؤية الدينية فيه لا تتعدى ما مجموعه ثلاثة أسطر وردت في موضعين متباعدين وعلى نحو ثانوي وليس أساسيًا.

وعلى الرغم من أن موضوعي الكتابين مختلفان اختلافًا شديدًا فإنه اتخذ من قضايا متشابهة عرضهما في الكتابين مواقف متناقضة.

وسأحاول أن أبرز هذه القضايا، وأستخرج منها المواقف المتناقضة التي اتخذها في هذين الكتابين.

يتلبّس في كتابه **مجلس التعاون الخليجي** لبوسًا ليبراليًّا، ويظهر في مظهر الناصح الأمين الذي يدعو إلى الاعتراف

بالقوى الاجتماعية الجديدة التي أفرزتها عملية التعليم والتمدين، ويطالب بإشراكها في الحياة السياسية والبدء بعملية انفتاح سياسي حقيقي على الشعوب تفاديًا لعمليات عنف كالتي حدثت في الكويت عام 1969، وفي الحرم الشريف عام 1979، وفي البحرين عام 1982.

ويؤكد أن دول مجلس التعاون الخليجي، من خلال موقفها السلبي إزاء الحريات السياسية، «تُهيّئ التربة الصالحة المثالية لعقلية العنف والانتقام». بينما في كتابه الثاني **عندما يحكم الإسلام** فإنه يقدم العنف بوصفه أمرًا إلهيًّا مقدسًا، فالحياة لا تقوم إلا به ومن خلاله.

فالعنف - وبحسب تأويله لبعض الآيات القرآنية - هو الخطوة الأولى للتحرر من الخوف، وقد حاول أن يستخلص من حديث مروي عن النبي إباحة دماء أفراد مباحث الأنظمة ومخابراتها.

يقول في هذا الكتاب: «ليس المقصود - كما يفهم البعض - أنه ما دام الحاكم يُصلّي ولا يمنع الناس من الصلاة فلا يجوز الخروج وإن لم يكن يلتزم شرع الله، فهذا الفهم يخالف مخالفة صريحة ما كان عليه الصحابة وأجمعوا عليه، وكذلك ما أجمع عليه الفقهاء، وهل يعقل أن يكون المقصود بالحديث هو الحاكم الذي يقيم الصلاة فقط دون بقية أحكام الشرع؟ إن محاولة تطبيق هذا الحديث على حكّام اليوم هي

محاولة لدعم الباطل على حساب الإسلام، فحكّام اليوم وأنظمة هذا العالم المترامي المسمى مجازًا بالإسلامي لم يصلوا إلى الحكم بالطريق الشرعي (البيعة)، بل فرضوا أنفسهم على المسلمين بقوة الحديد والمال ودعم القوى الكافرة المتربصة بالإسلام ودعاته الحقيقيين. ومن هنا ينقطع الطريق أمام دعاة الضلالة الذين يحاولون ترقيع الجاهلية بأحكام الإسلام، وإلباس هذه الأنظمة الكافرة ثوب الإمامة العادلة.

لقد استحلّت هذه الأنظمة ما حرّم الله في كل قرار تصدره وفي كل خطوة تخطوها، فهي - كما نلاحظ - لا تقوم على بيعة، وقد عطّلت حق الأمة في الشورى ومراقبة الحاكم وتسديده وترشيده وعزله، وأخذت تتوسع في إباحة المحظورات الشرعية، بل تيسّر السبل والوسائل كي تنتشر هذه المحظورات وتسود الواقع.

والاستحلال كفر بإجماع الأمة لا يخالف في ذلك أحد. وبالإضافة إلى ذلك استباحت دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم، فهل هناك براهين على الكفر الصريح أكثر من ذلك. إن حكّام اليوم كفروا بما أنزل الله، وأعرضوا عنه مهما لبسوا من أزياء الإسلام والمسلمين، وينشرون الفساد في الأرض، ويقتلون الذين يأمرون بالقسط والعدل بين الناس.

والجماهير - لهفي عليها - استسلمت لهذه الأوضاع المنحرفة ودانت لها حتى صبغت تصوراتها وسلوكها وأخلاقها

بصبغة الكفر، فأصبحت توالي الحكّام وتهتف لهم، وتتقرب منهم، وتنصرهم، وتدعمهم على حساب الإسلام، هي أولًا وآخرًا لا تدري ماذا يراد بها؟ وأصبحت لا تحمل من الإسلام سوى اسمه، فهل هناك كفر أكثر بواحًا من هذا؟».

تأملوا معي هذا الكلام وتأملوا في منطقه!

فالكلام ابتدأ بإعلانه بأنه يختلف مع رأي أغلبية فقهاء السُّنّة الذين لا يرون الخروج على الحاكم ما دام أنه يصلي ولا يمنع الناس من الصلاة، ثم مباشرة اتهم من هم على هذا الرأي من معاصرينا بأنهم «يدعمون الباطل على حساب الإسلام»، وأنهم دُعاة ضلالة «يحاولون ترقيع الجاهلية بأحكام الإسلام وإلباس الأنظمة الكافرة ثوب الإمامة العادلة».

وفي خضم هذا الاتهام اتهم العالم الإسلامي بأنه إسلامي مجازًا، وليس حقيقة. واتهم الجماهير المسلمة بأنها كافرة كفرًا بواحًا.

فمن أجل تسويغ الخروج على الحاكم، قام بتكفير الأنظمة السياسية الإسلامية قاطبة.

ومن خالفه في هذا الرأي من العلماء، فهو ضال مضل.

ولاجتياز الشرعية التي منحتها الجماهير إلى بعض الحكّام من ذوي الزعامة الجماهيرية، كجمال عبدالناصر رشقها أولًا بصبغة الكفر، ثم قذفها وبدون شفقة ورحمة في حظيرة الكفر البواح.

ألا يستحق بعد هذا الكلام الذي أوردته له أن يتخذ موقعه المناسب ما بين صالح سرية وشكري مصطفى ومحمد عبدالسلام فرج وجهيمان العتيبي وأبي محمد المقدسي وعبود الزمر من مشايخ التكفير.

في كتابه **مجلس التعاون الخليجي**، وبحكم المنظور الليبرالي الذي ينطلق منه في هذا الكتاب انتقد دول مجلس التعاون لتحريمها - كما يقول - حريات النشر والصحافة والاجتماع وتكوين المنظمات والنقابات.

وفي كتابه **عندما يحكم الإسلام** - وهو ينظِّر لمسألة إقامة الأحزاب بوصفها حقًّا إلهيًّا أعطاه الله إلى المسلمين - اشترط أن يكون أساس هذه الأحزاب العقيدة الإسلامية، وأن تكون الأحكام التي تتبناها أحكامًا شرعية.

كيف نوفّق بين هذا الأمر وذاك، خصوصًا إذا ما عرفنا أن معظم التجمعات والمنظمات والتنظيمات والأحزاب التي يطالب في أول السطور بفسح المجال أمامها للعمل هي في أساسها علمانية، والأحكام التي تتبناها أحكام علمانية؟ إنها واستنادًا إلى التنظير الذي قدّمه إلى مسألة إقامة الأحزاب، عصت ربها، فالله - كما زعم وادعى - أمرها بإقامة الأحزاب، لكن لم يأمرها بإقامتها بعيدًا عن العقيدة الإسلامية، وعن الأحكام الشرعية.

من منظور سياسي واجتماعي، وليس دينيًّا، حاول أن يعدل

الانطباع السائد عن حركة جهيمان العتيبي، فقال: «إن تكتل جماعة من المواطنين يُعدون بالمئات ويعملون بصمت لسنوات عديدة في نشاط مستمر ويتدرّبون على السلاح، ويقومون بنشر مفاهيم آمنوا بها وأفكار وعقائد ترسخت في قلوبهم، ويوزعون الكتب والنشرات على المواطنين في المدن المزدحمة والقرى النائية بل حتى في مضارب البادية في أكباد الصحاري، ومن ثم يتمترسون في الحرم الشريف يقاتلون السلطة السياسية بقوة السلاح لمدة نصف شهر، إن أمرًا كهذا لا بد له من جذور اجتماعية قوية ولا بد أنه يمثل قضية.

وإنه لمن الابتذال أن نصف قضية هزت الدنيا كهذه بالهامشية والسفاهة. إن لتلك الظاهرة (جهيمان بن محمد بن سيف العتيبي ولإخوانه الأطهار الأبرار رحمهم الله وغفر لهم) جذورًا اجتماعية ودينية وثقافية واقتصادية وسياسية تنسحب على مساعدة اجتماعية عريضة من الناس لكنها تبلورت ونضجت وتجسّدت - من ثم - بهذه الفئة القليلة من الناس».

من دون أن أدخل في جدل مع تقريراته التي تعوزها بيّنات قوية على ما يقول، ألفت نظر القارئ إلى ناحية أراها مهمة، هي أنه في كتابه **عندما يحكم الإسلام** تعامل مع جهيمان العتيبي بوصفه مرجعًا أصوليًا وفقهيًا مثله مثل آخرين تعامل معهم على هذا النحو، كسيد قطب وأبي الأعلى المودودي وعبدالقادر عودة وعبدالعزيز بن باز وسليمان بن عبدالله بن محمد بن

عبدالوهاب والشوكاني وابن تيمية وابن قيم الجوزية والماوردي. . . إلخ.

بينما في النص الذي اقتبسته حاول أن يضع مسافة بينه وبين هذه الحركة، فعلاقته بها - كما يريد أن يوهم القارئ - هي علاقة المراقب الموضوعي الذي لا يخلو من شيء من التفهّم لها والتعاطف معها، وليس علاقة - كما هو ثابت ومعروف - المنتمي والمنخرط لفترة في نشاطاتها.

يرى في كتابه **مجلس التعاون الخليجي** أن دول مجلس التعاون الخليجي تلجأ إلى استصدار فتاوى من علماء الدولة ضد كل معارض سياسي.

ومن عجب أن يقول هذا الكلام «مكفراتي» مثل النفيسي، يشعرك وأنت تقرأ كتابيه: **الكويت والرأي الآخر** و**عندما يحكم الإسلام** أن الدين عزبة شخصية له يُدخِل فيها من يشاء ويَمنَع عنها من يشاء!

النفيسي والشيعة والثورة الإيرانية

للنفيسي مقام كبير لدى فئات عريضة من الشيعة، الديني والعلماني فيهم، ولم يتزعزع هذا المقام بانتمائه لأعداء تاريخيين وتقليديين لهم كجماعة أهل الحديث المتطرفة في أواخر السبعينيات، ولا بانضمامه إلى السلفيين المهادنين للسلطات منذ أواخر الثمانينيات إلى يومنا هذا، مع احتفاظه بخطه السياسي والفكري الراديكالي.

مهما حاولت أن أفهم هذا الأمر لن أجد آلية أفضل لفهمه مما يسمى بسايكولوجيا الأقليات.

النفيسي في أطروحته للدكتوراه **دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث**، وفي كل مقالاته وأحاديثه إلى مرحلة استضافات «قناة الجزيرة» يكتفي إزاء الشيعة بموقف أكاديمي ذي طابع وصفي، بمعنى أنه ليس له موقف واضح ومحدد في إدانة وشجب الروح المذهبية والمنطق الطائفي في الحديث عن الشيعة.

ومع ذلك فهم يوادونه ويحبونه ويبجّلونه، مكتفين منه بالحد الأدنى الذي يظهر فيه نفسه، لا أنه معهم ولا ضدهم.

السؤال الذي يطرح نفسه هنا، لماذا لا يتقدم أكثر في موقفه الإيجابي منهم؟ ولماذا يلجأ إلى هذا الضرب المخاتل من التقية؟

لماذا يكون موقفه من الشيعة أقل وضوحًا وصراحة من الشيخ محمد الغزالي الذي لا لبس ولا مداجاة في تحريره لموقف إيجابي في إدانة الطائفية تجاه الشيعة؟

أعتقد أن السبب في ذلك هو أن عينه الأخرى على جمهوره من السلفيين الذين لا يريد أن يمازحهم مزحة ثقيلة بحيث يعلن فيها على الملأ أنه (متحرر) من النظرة الطائفية للشيعة.

ومن جهة ثانية هو لا يريد أن يطرد في موقفه السلفي ويعلن موقفًا سلفيًا من الشيعة لا غبار فيه خوفًا من أن يخسر جمهورًا من الشيعة المفتون به منذ أيام أطروحته للدكتوراه عنهم.

أعتقد أنه جاء الآن دور الحديث عن سر افتتان الشيعة به.

افتتن الشيعة به بسبب أطروحته للدكتوراه التي كانت فتحًا في بابها، ولا جدل في أن هذا العمل العلمي كان أهم عمل قدّمه النفيسي في حياته.

ويظهر لي أن الشيعة من حبورهم بهذا العمل العلمي الممتاز تواطأوا على أن النفيسي بهذا العمل، قد غفر له من ذنبه ما تقدم وما تأخر. هذا في المحل الأول، أما العوامل الأخرى فسأوردها بحسب توالي أهميتها بالنسبة إليهم:

- تبنّيه موقف المودودي وسيد قطب من عثمان بن عفان ومعاوية بن أبي سفيان وباقي خلفاء بني أمية وخلفاء بني العباس.
- موالاته للشاه محمد رضا بهلوي، ينظرون إليها من زاوية مختلفة وهي أن الشاه على ما فيه، كان ممثلًا للدولة الشيعية المعاصرة، وأنه كان الملاذ الأخير الذي يلجأون إليه إذا ما ادلهمت الخطوب ودارت بهم الدوائر.
- معارضته وعداؤه الصريح السياسي للنظام السعودي الذي ينظر بعض منهم إليه في مستوى من المستويات نظرة دينية مذهبية، قوامها أنه تجسيد سياسي لمشروع أعدائهم التاريخيين والتقليديين، وأعني بهم ألداءهم، الحنابلة والسلفيين.

ويمكن اعتبار هذا العامل (المعارضة والعداء للنظام السياسي في السعودية) عاملًا مشتركًا، إذ بسببه استحق النفيسي التبجيل عند القوميين وعند اليساريين.

أيّد النفيسي - بقوة - الثورة الإسلامية في إيران، لكنه أخفى هذا التأييد في السنة الثانية من نجاحها.

وأعزو هذا الأمر إلى عاملين: تعمّق روابطه مع أشتات من السلفيين. ودخوله في تكتل سياسي وفكري داخل جمعية الإصلاح الاجتماعي، قوامه إسماعيل الشطي ومجموعة من

الإخوان المسلمين العراقيين والسوريين والفلسطينيين الذين تمترسوا بموقف طائفي ناحية الثورة الإيرانية وناحية الشيعة.

وفي الواقع إن الإمام الخميني ومعه إيران الثورة وكافة الحركات الشيعية قد ساهمت هي أيضًا في تصعيد هذا الموقف وتأجيجه، إذ إن تحالفها مع النظام السياسي العلماني في سوريا، ومنابذتها للإخوان المسلمين في هذا القطر كان مبنيًّا على حسابات طائفية أكثر منها سياسية واستراتيجية.

في اللقاء الصحافي الذي أجراه معه إسماعيل الشطي في مجلة **المجتمع** عام 1980، نلمس موقفه الزئبقي من الثورة الإسلامية في إيران، وسأنقل إليكم من اللقاء الفقرة الخاصة بإيران وثورتها:

- هل ترى أن الصحوة الإسلامية المعاصرة ستنتهي إلى قيام دولة إسلامية مع استثناء الجمهورية الإيرانية لأن هناك من يتحفظ حول المنهج الفكري للثورة الإيرانية؟

- أعتقد أنه إذا استمر العمل خلال منهج العمل الحالي، فإن هذه الصحوة ستخبو كما خبت صحوات أخرى من قبلها . . . إنّ منهج العمل المُتبنّى من قبل الحركة الإسلامية منهج دون مستوى الشعار، وهو إقامة الدولة الإسلامية.

- تسمح لي أن أقاطعك؟

- نعم.

- هل تعتقد أنّ منهج العمل عند الخميني مثلًا منهج عمل متطور وعلمي كالذي تتصوره عندما نجح في ثورته وأسس دولة؟ هل تعتقد هذا لكي تقترح للصحوة الإسلامية ذلك؟

- أنت في البداية أبعدت التجربة الإيرانية.

- أبعدتها من جانب المنهج الفكري وليس من جانب المنهج الحركي.. فهل كان للخميني منهج عمل في مستوى الشعار الذي طرحه، أم أن الشجاعة والصلابة مع وجود صحوة إيران وظروف داخلية ودولية محيطة هي التي ساعدته؟

- التجربة الإيرانية باعتقادي الشخصي الذي قد يكون مخطئًا، لها خصوصية.. فالذي أوصل إيران إلى هذا التغيير لم يكن منهج عمل بقدر ما كانت من ظروف واكبت هذا المنهج.

- دعنا من المنهج.. هل كان في مستوى الشعار؟

- لا.. لا أعتقد ذلك.

نلحظ هنا استغلال النفيسي للاستدراك الذي وضعه الشطي في سؤاله للتهرب من إبداء أي تقييم للثورة الإيرانية، ونلحظ كذلك إصرار الشطي على انتزاع تقييم تبخيسي منه لها.

وقد أعطاه النفيسي الحد الأدنى مما يحاول انتزاعه منه،

لكن بطريقة حذقة لا يُشتم منها موقف نقدي يُغضب الإيرانيين والشيعة على حد سواء.

ولأوضح هنا أمرًا مهمًّا، وهو أن النفيسي في مرحلة كتابته في مجلة المجتمع لم يكن مجرد كاتب فيها، فقد كان بمثابة العقل المفكر لها، فآراؤه وتحليلاته وجمله الفكرية والسياسية والأحاديث النبوية التي يستخدمها كشعارات في كتبه الإسلامية الحركية كانت مبثوثة في مختلف صفحات المجلة، وكان رئيس تحريرها في تلك المرحلة، إسماعيل الشطي، صورة صحافية لهذه الآراء والتحليلات والجمل على الرغم من افتراق موقفهما من الثورة الإيرانية ومن قضايا أخرى.

فمجلة المجتمع في ذلك الوقت كانت مجلة «طائفية»، ومع ذلك لم يسعَ النفيسي من جهته، إلى تعديل مثل هذا التوجّه، ولا على الأقل في أن يكتب مقالة تشير إلى أنه ضد الغرق في هذا المستنقع الآسن[1].

(1) تتسم دعوة الإخوان المسلمين بأنها غير طائفية فهي فكرة توحيدية وتأليفية وجامعة. ولهذا لم ينكمشوا ناحيتها أو ينابذوها، بل اعتبروها من روافد التحدي الإسلامي المعاصر للثقافة الغربية الغازية.
فطائفية الإخوان المسلمين تتجه إلى الخارج الإسلامي وليس إلى داخله.
ولقد ساعد على سعة الأفق هذه عند الإخوان المسلمين أن مصر ليس فيها وجود اجتماعي ملحوظ لطائفة من الطوائف الإسلامية غير السُّنّية.
ومع تجدد الصراع بين السُّنّة والشيعة الذي أذكته عوامل مختلفة، انفرز في الإخوان المسلمين المصريين تياران، تيار حافظ على الخط الأصلي، وآخر أصبح كالآخرين من الشيعة والسُّنة الإسلاميين ينظر إلى الطائفة بأنها بيت الدين ومسكنه.

ومن ناحية ثانية حرص كل الحرص على أن يلوذ بصمت مطبق إزاء الحرب العراقية الإيرانية، ولم يبد فيها لا موقفًا سلبيًّا أو إيجابيًّا. فالمقالة الوحيدة التي كتبها عنها هي مقالة ملخصها أن الناس في الكويت يتحدثون عن هذه الحرب مع أنهم بحسب «تعاليه السمج» ليسوا في عير (السياسة)، ولا (نفير) الاستراتيجي.

وعلى الرغم من هذا كله فقد حافظ من خلف الكواليس على صلات جيدة مع الإيرانيين، فكان يتردد في تلك الفترة على إيران، ويحضر الندوات والمؤتمرات التي تقام فيها.

إن الفارق - فيما أراه - بين الشطي والنفيسي، هو أن الشطي كان متذبذبًا بين الموقف السلفي والموقف الإخواني. وأنه كان يميل إلى إعلان آرائه في محل التنازع والخصومة ما بين السلفيين والإخوانيين مع حسمها لجهة الانتصار للمدرسة التقليدية (حسن البنا ومن سار على دربه) والراديكالية (سيد قطب ومن والاه من شيعة هذا الإمام الثاني) في الإخوان المسلمين.

بينما النفيسي كان غير متذبذب، فهو يعرف ماذا يريد بالضبط، إذ كان انتقائيًّا في تعامله مع السلفيين ومع الإخوان المسلمين ومع التحريريين، وكذلك مع مدرسة اليسار. فالنفيسي من ناحية الرؤية الدينية سلفي إلى قدر معين. و«إخوان مسلمين» إلى حدود معينة، وكونه يجمع السلفية إلى الإخوان المسلمين

في بعديهما الراديكالي فإن هذا لا يمنع من الأخذ من التحريريين ما يتعلق ببعض جوانب تنظيراتهم في المسألة السياسية ومسألة التاريخ الإسلامي، كقضية الأحزاب والحزبية في الإسلام ومحورية عمر بن الخطاب في نظرية الخلافة الإسلامية. وهذه الانتقائية ماثلة بشكل بارز في كتيبه التكفيري **عندما يحكم الإسلام**.

وعلى غير ما يميل الشطي، يخفي النفيسي آراءه في مناطق التنازع والخصومة ما بين الإسلاميين بعامة، لكيلا يحسب عليه، أنه مع فريق ضد فريق آخر في هذه القضية أو تلك. فهو من هذه الناحية يغلّب مراوغة السياسي ومداجاته على إفصاح العقائدي ووضوحه. وفي الواقع إن هذا الأسلوب يكفل له هامشًا واسعًا من المزايدة الرخيصة على الفصيل السياسي والفكري إذا ما فك تحالفه وارتباطه معه. لأضرب مثلًا على ما أزعمه.

عندما فُصل من الإخوان المسلمين في عام 1987، قدم بحثًا عنوانه: «الإخوان المسلمون، التجربة والخطأ»، نشرة في عام 1989 ضمن كتاب جماعي عنوانه: **الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية**، قام هو بتحريره وتقديمه[1].

---

(1) ما يجدر ذكره أن مقدمة هذا الكتاب التي جاءت في اثنتين وثلاثين صفحة هي دراسته نفسها «تنبيه الحركة الإسلامية لبعض الثغرات»، التي نشرها في جريدة القبس الكويتية في عام 1989، وأعاد نشرها ضمن كتابه **الحركة الإسلامية .. ثغرات في الطريق**.

في هذا البحث شن هجومًا لاذعًا على مكتب الإرشاد العام في جماعة الإخوان المسلمين بسبب تورّطه في استعجال المواجهة العسكرية مع الحكومة السورية (80 - 1982) التي أسفرت عن مذبحة حماة، وندد بقيادة الجماعة كيف تجيز لنفسها المطالبة بمحاسبة المسؤولين عن هزيمة حزيران/يونيو ولا تقبل بمحاسبتها على جريمة وهزيمة حماة.

ومن يرجع إلى أوراق تلك الفترة يكتشف أنه كان من فيلق الأشاوس في مجلة **المجتمع** الذين هم مع استنزال المواجهة مع الحكومة السورية ومن الذين مع استمرارها حتى بعد هزيمة حماة.

ففي جو التصعيد والتحريض ضد الحكومة السورية التي كانت بطلته بلا منازع مجلة **المجتمع** كتب هو افتتاحية عنوانها: «حصر دوائر الصراع»، طالب فيها الإسلاميين بترك خلافاتهم جانبًا، وحصر معركتهم في إسقاط الحكومة السورية ومعها كافة الأنظمة العربية، وهي الافتتاحية التي تسببت في إغلاق مجلة **المجتمع** لفترة.

فهل رأيتم تدليسًا كهذا؟

وما يحيّرني هو سكوت الإخوان المسلمين والسلفيين في الكويت عن كم المغالطات والمزايدات في ذلك البحث - الذي هو للحق من أميز بحوثه - عن أمور يعرفونها جيدًا وكانوا طرفًا

فيها. ولعلي أكتب عن هذه القضية مقالة مستقلة يكون موضوعها مغالطاته وتناقضاته، وذلك من خلال عرض محاور فكره(*).

(*) رئيس تحرير مجلة المجلة في هذه الفترة، هو عبدالعزيز الخضر.
- وانظر في فصل مطارحات وملحقات مقالتي نشمي مهنا وعبدالله المحيميد عن هذه الدراسة.

«المجلة» السعودية ... وملف براقش

نشمي مهنا

الملف الأرشيفي الذي أعده علي العميم في مجلة «المجلة» السعودية، والمنشور على أربع حلقات مطولة، بدأ فيه كاتبه كأخطبوط كتابة، بأكثر من ذراع وقلم، وأوسع من وجهة ولون، فمن نبش سيرة عبدالله النفيسي واتجاهاته الفكرية وانتماءاته ودوره في العمل السياسي في المنطقة إلى حرف هذه «المعلومات» الأرشيفية إلى الوجهة التي يريد، ومن سيرة النفيسي إلى قفزة أخرى بعيدة لإدانة الحركات السياسية في الكويت.

فبدأ الكاتب في تعامله مع الكم الهائل من معلومات ملفه المهلهل - والتي جمعها بحرفة ومهنية مؤسسة - كالغارق الحائر الذي لا يدري بأي الأخشاب المقذوفة إليه.. ينجو!

لا يعاب على عبدالله النفيسي جرأته، أو «المعلومة» التي تدل على صراحته التي لا تطيقها الحركات السياسية أو حكومات المنطقة، وصراحته الحادة - أولاً - مع نفسه في تغيير قناعاته وعدم الثبات على ما يراه بالياً مع الأفكار، حتى إن

اختلفنا مع أية محطة من فكره أو كل محطاته، إلا أن «التغيير» أو كما يسميه العميم «التقلبات» (وهو ما اتخذ عنوانًا رئيسًا للسيرة)، فتحسب له لا عليه.

«معلومات» كثيرة أوردها العميم في ملفه، جميعها تُبطل مقصده، وتدعو القارئ إلى رسم ملامح لصاحب السيرة غير تلك التي أرادها التشكيلي بألوانه الباهتة، وفرشاته الرديئة.

ومن هذه المعلومات المحشورة التي جاءت بعكس معانيها والبعيدة عن موضوع الملف: المقابلة الصحافية التي أجراها إسماعيل الشطي في منتصف 1982 مع وزير الداخلية السعودي الأمير نايف بن عبدالعزيز وسؤاله في تلك السنوات الساخنة عن «السياسة التي تتبنونها هي التي ساعدت على نمو تنظيم جهيمان تحت الأرض وأدت في النهاية إلى تلك المأساة الأليمة المعروفة التي روعت أمن الحرم الشريف».

فكانت إجابة الأمير نايف: «التنظيم الذي سميتموه تنظيم جهيمان وأنه تنامى تحت الأرض كنا نعرفه، ولم يكن تحت الأرض، بل كان بيننا وبينهم حوار، وفي مكتبي هذا يناقشونني. . وأتذكر أنني أجبتهم أن الدولة كلها سلفية، ونحن تجمعنا السلفية لكن تطرّفهم دفعهم إلى النهاية المعروفة، وبدلًا من أن يكونوا أعوانًا للدولة والدولة عونًا لهم، أصبح العكس. . وعن لجوئهم إلى العنف، فقد كنا نتوقع ذلك، ولكن لم نتوقع

أن يصل بهم الجنون إلى استخدام الحرم الشريف للأغراض السياسية المسلحة..»!

معلومة العميم هذه مُضّرة، لأن كاتبها أحياها من أرشيف أصفر لقارئ جديد سيشحذ ذاكرته ووعيه ومقارناته أمام حدث ما زال طازجاً مثل 11 سبتمبر/ أيلول (!).

سيُعيد قارئ ملف «المجلة» - بالطبع- مقارنة هذا التصريح المسؤول إلى تصريحات هوّنت من خطورة أعضاء تنظيم «القاعدة» قبل الحدث الكارثة، وتبرأت بعده!

وسيتأمل القارئ - بعد إطلالته على صندوق معلومات العميم - حال حكوماتنا في المنطقة واستسهالها رعاية الحركات الأصولية، واستمرار تحالفاتها معها (رغم اقترافها أكثر من حدث يستوجب الحذر والانفصال والتحول).

وسيستذكر من جهةٍ أخرى ممارسات الحكومات في التضييق على الحريات، وخنق أصوات حرة مثل علي الدميني، وعبدالله الحامد، ومتروك الفالح بدلاً من منحها حقها الطبيعي في الاختلاف.

علي العميم .. والطرح السيري

عبدالله المحيميد

السيرة التي كتبها الكاتب المبدع «علي العميم» عن النفيسي تحت عنوان «عبدالله النفيسي، الرجل الفكرة، التقلبات، سيرة غير تبجيلية»، ونشرها على صفحات هذه المجلة على عدة حلقات بدءاً من العدد 1286، تتعدّى شخص النفيسي، وليس كما ذكرته المجلة في افتتاحيتها: ««بأنه رصد مخاضات وتسجيل أحوال تقلبت بين أعطافها تيارات سياسية وفكرية عدة . . .» وإنما أبعد من ذلك بكثير، فما كتبه «علي العميم» سبق في حياتنا الثقافية، والصحافية، ويمكن عنونته تحت مفهوم «الطرح السيري» والمتعارف عليه في علم الاجتماع بإعادة تشكيل تواريخ الأفراد بناء على مصادر متنوعة، وتفسير خطوط هذه التواريخ ضمن سياق علاقات متعددة .

هذه من جهة، ومن جهة أخرى إنه كتب عن شخصية ملتبسة على العامة والخاصة، تثير العامة وتحرضهم بحكيه العادي على قناة الجزيرة، حين يتناول أو يحلل بعض القضايا السياسية الملحة على مستوى الخليج، ويثير الخاصة ممن يتابع إصدارات كتبه.

أذكر أن النفيسي أصدر كتاباً في بدايات الثمانينيات تحت عنوان «مجلس التعاون الخليجي» تحدث فيه عن الشركات الكورية التي تقوم ببناء مشاريع البنية التحتية في بلادنا، وأشار إلى أن هذه الشركات وعمالها ليسا إلا طابورًا خامسًا لاحتلال النفط لصالح أميركا، ودليله على ذلك أن عمال هذه الشركات مدربون عسكريًّا، وكوريا حليفة لأميركا، وفي النهاية ذهبت هذه الشركات، ومن احتل الكويت ليس الشركات الكورية ولا أميركا وإنما العراق. وفي النهاية فإن النفيسي بطرحه المؤامراتي آنذاك. أثر في جيل من الشباب. وفوّت فرصة التناص الحضاري مع الشعب الكوري، وظلوا معزولين في مجمعات سكنية في بلادنا طوال سنوات، فلا استفدنا منهم ولا هم كذلك استفادوا منا.

لكن علي العميم حينما يقوم بهذا الطرح السيري، إنما ينبّهنا إلى إعادة النظر في تجربة الفاعلين الاجتماعيين المعيشية. يذكر بيار نصار أن الطرح السيري تلبّس عدة أشكال منهجية، لقد اتخذ شكل كتابة ذاتية أو أن يدعم عالم الاجتماع الروايات الشخصية بمعلومات خارجية، ويضيف أن «بيرتو» شدّد على أهمية أطروحات الأشخاص التي قد تؤدي إلى دراسة سباقات «الألقاب والمكانات».

من هنا أهمية «الطرح السيري...» كمنهج فعال في ترميم التجارب الشخصية المتعددة وتصحيح تناقضاتها.

ملحق صور



النفيسي في حجيف في ظفار بتاريخ 17/ 9/ 1975م.



النفيسي في قيرون حيرتي 21/ 1/ 1975 مع هلال فضل الله.



النفيسي إلى اليسار يدخن النارجيلة وإلى جواره عسكري من الفرقة الوطنية في عمان.



النفيسي ينزل من طائرة عمودية تابعة لقوات السلطان قابوس لتغطية أحداث ظفار.



بمناسبة مرور ١١ عاماً على صدور

المجتمع في الكويت



د. عبدالله النفيسي

أول مقال كتبه النفيسي في مجلة المجتمع.



من اليمين الشيخ محمد المحروس، عبدالله النفيسي، سالم الحضري، والملازم أول حميد محمد.



النفيسي في حيرون يستظل بسيارة لاندروفر خلال رحلته الى صوفيت.



بعض حضور ندوة الدعوة للاختلاط



عراك بين أنصار الاختلاط والمعادين له.

الكتاب

نُشرت هذه الدراسة عن الدكتور عبدالله النفيسي، أول ما نُشرت، في مجلة **المجلة**، ثم نُشرت في كتاب «شيء من النقد شيء من التاريخ: آراء في الحداثة والصحوة وفي الليبرالية واليسار» الصادر عن دار **جداول**، والذي لقي إقبالًا حسنًا على شرائه لدى جموعٍ من القرّاء، رغم ضخامة حجمه.

وبعد صدور الكتاب اقترحَ عددٌ من المثقفين أن تُفرَد هذه الدراسة في كتاب مستقل، نظرًا إلى أهميتها، رغم أنها -كما يقول كاتبها- قد لقيت غضب واستياء كثرة كاثرة ممَّن ينتمون إلى تيارات مختلفة، متناكفة ومتناحرة، سواء أكانت هذه التيارات دينية أم علمانية، حكومية أم معارضة، وكان لافتًا إحجام الغاضبين والمستائين عن الردّ عليها.





ISBN 978-614-418-112-6



جداول Jadawel
www.jadawel.net